الغرب والعالم الإسلامى

أبحاث

(ندوة الجمعية المصرية للدراسات التاريخية بالتعاون مع المجلس الأعلى للثقافة)

تحرير : عُبادة كُحيلة





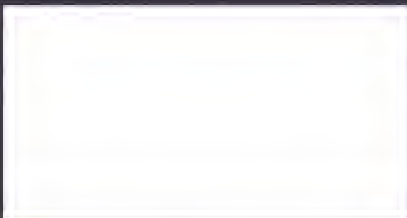
المجلس الأعلى للثقافة

فى أزمنة الأزمات، وحين يصل الاستقطاب إلى مداه، غالبًا ما تتصدر الساحة ثنائيات. هذه الثنائيات لها جذورها الموغلة فى أعماق الماضى، وأبرزها فى عصرنا الحاضر ثنائية الشرق والغرب، وثنائية الشمال والجنوب. وأبرز تجليات الثنائية الأولى (الصراع- الحوار)، وأبرز تجليات الثنائية الأخرى (التخلف- التقدم).

ترتبط هذه الندوة بالثنائية الأولى، وتعود في أصولها إلى غزوة الإسكندر الأكبر التى تعد فى نظر البعض إرهاصة مبكرة بالعولمة التى نعيشها اليوم، لكننا حددناها بالغرب والعالم الإسلامي، أى أنها تستغرق مساحة زمنية، تقدر بأربعة عشر قرنًا.

الصورة: محراب جامع السيدة نفيسة

تصميم الغلاف: هند سمير



المجلس الأعلى للثقافة
الجمعية المصرية للدراسات التاريخية

الغرب والعالم الإسلامى

أبحـــاث

ندوة الجمعية المصرية للدراسات التاريخية
بالتعاون مع المجلس الأعلى للثقافة
(٣ : ٥ أبريل ٢٠٠٧)

تحـــــرير : عُــبــادة كُــحــيلة



٢٠١٢

بطاقة الفهرسة
إعداد الهيئة العامة لدار الكتب والوثائق القومية
إدارة الشئون الفنية

كحيلة، عبادة
الغرب والعالم الإسلامي، تحرير : عبادة كحيلة.
القاهرة : المجلس الأعلى للثقافة، ط ١ ، ٢٠١٢
٣٤٠ ص، ٢٤ سم
(١) أبحاث مؤتمرات

رقم الإيداع : ٢٢٣٤٥ / ٢٠٠٩
الترقيم الدولي: I.S.B.N. 978 - 977 - 704 - 720 - 3
طبع بالهيئة العامة لشئون المطابع الأميرية

الأفكار التي تتضمنها إصدارات المجلس الأعلى للثقافة هي اجتهادات أصحابها، ولا تعبّر بالضرورة عن رأي المجلس.

شارع الجبلاية بالأوبرا - الجزيرة - القاهرة ت: ٢٧٣٥٢٣٩٦ فاكس: ٢٧٣٥٨٠٨٤
EL Gabalaya st. Opera House, El Gezira, Cairo
Tel.: 27352396 Fax: 27358084
www.Scc.gov.eg

المحتويات

تقديم

أبو أدهم

فى أزمنة الأزمات ، وحين يصل الاستقطاب إلى مداه ، غالبًا ما تتصدر الساحة ثنائيات ... هذه الثنائيات لها جذورها الموغلة فى أعماق الماضى ؛ وأبرزها فى عصرنا الحاضر ثنائية الشرق والغرب ، وثنائية الشمال والجنوب . وأبرز تجليات الثنائية الأولى [الصراع – الحوار] ، وأبرز تجليات الثنائية الأخرى [التخلف – التقدم].

ترتبط ندوتنا هذه بالثنائية الأولى ، وتعود فى أصولها إلى غزوة الإسكندر الأكبر التى تعد فى نظر البعض إرهاصةً مبكرةً بالعولمة التى نعيشها اليوم ... لكننا حددناها بالغرب والعالم الإسلامى ؛ أى إنها تستغرق مساحةً زمنيةً ، تقدر بأربعة عشر قرنًا .

خلال تلك القرون نشأت صلات بين العالمين فى مجالات شتى ، ووصلت فى أحيان إلى الصدام المباشر ، ولدينا شواهد عليه فى الحروب الصليبية ، والتى ندعوها فى أدبياتنا التاريخية بحروب الفرنجة ، ولدينا شواهد أخرى فى الحقبة الإمبريالية .

فى عالمنا المعاصر ، ومع تدفق المعلومات ، وتحول العالم بأسره إلى قرية كبيرة ، كان من اللازم أن تشارك الجمعية المصرية للدراسات التاريخية فى موضوع ، صار يطرح نفسه بشدة على الساحة ... لهذا اختصته بندوتها السنوية للعام ٢٠٠٧ .

تحددت المحاور الرئيسة للندوة فى رؤية الغرب للإسلام وحضارته ، وعلاقات التأثير والتأثر بين الإسلام والغرب ، والاستشراق ما له وما عليه ، والحوار قديمًا وحديثًا ، وصورة العرب عند الغرب ، وخطاب التعصب الصليبى .

وحيث إن الصلات بين الجمعية المصرية للدراسات التاريخية - باعتبارها بيت المؤرخين - والمجلس الأعلى للثقافة باعتباره بيت المثقفين ... أقول حيث إن هذه الصلات عميقة ، ولها تجلياتها فى ندوات سابقة ، فقد عقدت هذه الندوة بمقر المجلس الأعلى للثقافة فى الفترة من ٣ : ٥ من شهر أبريل (نيسان) ٢٠٠٧ ، وشارك فيها نخبة متميزة من المؤرخين والمثقفين فى مجالات شتى ، كما شهدت حضوراً طيباً من جمهور يتطلع إلى زاد فكرى ، وهو ما يتضح من المداخلات ، التى أضفت على الندوة قدراً وافراً من الخصوبة، وفى نهايتها عقدت مائدة حوار فى موضوع " الغرب والعالم الإسلامى ؛ آفاق المستقبل " ، شارك فيها مثقفون ، يمثلون أطياف الفكر الحاضرة على الساحة .

هذا كله يجعلنا نقرر مطمئنين بنجاح تلك الندوة .

وإذا كان ثم فضل فى ذلك النجاح - بعد توفيقه تعالى - فإنه يعود إلى الأستاذ الدكتور رءوف عباس حامد رئيس الجمعية المصرية للدراسات التاريخية، والزميلين الفاضلين الأستاذ الدكتور عاصم الدسوقى، والأستاذ الدكتور أحمد زكريا الشلق، وغيرهما من أعضاء الجمعية المصرية للدراسات التاريخية ومجلس إدارتها .

الفضل يعود كذلك إلى الأستاذ الدكتور جابر عصفور الأمين العام السابق للمجلس الأعلى للثقافة، والأستاذ الفنان على أبو شادى الأمين العام اللاحق للمجلس والأستاذ الدكتور عماد أبو غازى .

والشكر لله تعالى أولاً وآخراً

المحور الأول

رؤية الغرب للإسلام

ملاحظات عن دور البحث العلمى فى حوار الأديان

فريتس شتيبات(*)

ليس من قبيل المبالغة أن أقول : إن هذا المعهد كان له تأثير هائل على الدراسات الشرقيــة ، لا فى لبـنان والعالم العربى وحدهما ، بل كذلك فى ألمانيا ذاتها . لقد قدم

(*) تعرفت إلى "فريتس شتيبات" قبل نيف وخمسين عاماً، حين كنت طالبًا فى مستهل المرحلة الثانوية ، وكان شابًا فى ثلاثينياته الأولى (ولد ١٩٢٣) وذلك عندما حيث انضم إلى أسرة مدرستنا (الأورمان الثانوية) والتى كانت فى طليعة المدارس آنذاك التى جعلت اللغة الألمانية إحدى لغتين يختارهما الطالب كلغة أوربية ثانية .

هكذا أضحى "فريتس شتيبا"ت معلمًا فى مدرستنا – وإن كانت لفترة قصيرة – تحول بعدها إلى مفتش (موجه) ، يختلف إلى مدرستنا بين حين وآخر وغيرها من مدارس القاهرة .

فى عام ١٩٥٩ غادرنا شتيبات إلى وطنه ألمانيا ؛ حيث تابع دراساته العليا إلى أن صار مستشرقًا مرموقًا ، بل عميدًا للاستشراق الألمانى حتى وفاته قبل ثلاث سنوات .

فى العام الماضى ٢٠٠٧ عقدت الجمعية المصرية للدراسات التاريخية ندوتها السنوية فى موضوع "الغرب والعالم الإسلامى" ودعوت أستاذى الفاضل وصديقى القديم الأديب والفنان والفيلسوف عبد الغفار مكاوى ، كى يشارك فى فعاليات تلك الندوة ، وكم كان جميلاً منه أن يتحفنا بمشاركة طيبة كان موضوعها "الإسلام شريكًا" عرض فيها لفكر هذا العالم الجليل الذى كان أستاذه إلى كونه أستاذى .

فى فقرة جامعة مانعة يصف عبد الغفار مكاوى أستاذه فريتس شتيبات فيقول : "يعد فريتس شتيبات نموذجًا رفيعًا للعالم والباحث فى العلوم الانسانية والتاريخ العربى والإسلامى بوجه خاص؛ فهو يجمع بين النظر والعمل ، ويؤلف بين العقلانية الدقيقة والتعاطف الدافئ والإنصاف الحكيم ، ينخرط فى بحثه بكل طاقته ، ويتأمله كذلك من مسافة بعد كافية ، يشارك فى موضوعه بقلبه ومشاعره واهتمامه الشخصى ، كما يحلله تحليلاً موضوعيًا وتاريخيًا نقديًا من أكثر من منظور... " .

عندما انتهت الندوة أمسكت بخناق أستاذى عبد الغفار مكاوى أطالبه بمشاركته فى صورة مفصلةً ، لكنه اقترح أن أختار فصلاً من فصول الكتاب الذى ترجمه لشتيبات وصدر فى العام ٢٠٠٤ (عالم المعرفة – الكويت العدد ٣٠٢) بالعنوان ذاته "الإسلام شريكًا" .

تحية لأستاذى الجليل "عبد الغفار مكاوى" – نفعنا الله بعلمه ومتّعه بالصحة والعافية – وتحية مضاعفة لأستاذه وأستاذى الجليل فريتس شتيبات رحمه الله .

تيسيرات فنية عديدة للباحثين الألمان والعرب على السواء . وإذا كان المستشرقون الألمان يعتزون بتراث طويل وعريق في دراسة اللغات والحضارات الشرقية ، فلابد من القول : إن معظم جهودهم قد اتجهت إلى الماضى . وقد استطاع المعهد الشرقى فى بيروت أن يقدم للمستشرقين الألمان فرصة العمل فى بيئة شرقية ، وأن يلفت أنظارهم إلى الشرق الحى ، وينبههم إلى أن لغات وحضارات الماضى كانت وما تزال واقعًا ينبض بالحياة ويؤكد تأثيرها المستمر- بأشكال وصور مختلفة - على ميادين الفكر والعمل والحياة اليومية؛ والمشكلات، والقضايا الملحة فى الوقت الراهن . وهكذا يمكن القول : إن المعهد الشرقى قد ساهم بدور ملحوظ فى الاهتمام المتزايد بدراسة الشرق الحديث من مختلف جوانبه وآفاقه المترامية .

والتوسع فى آفاق البحث والدراسة ، لاسيما إذا تطرق لموضوعات معاصرة ، لا يمكن له أن يخلو من المخاطر والمآزق . والواقع أن حجة العلماء الذين يرفضون التعرض لمثل هذه الموضوعات تتلخص فى الغالب فى أن تناول الشؤون المعاصرة يمكن أن يجر الباحث للانزلاق فى السياسة . تلك بالطبع حجة مشروعة . فالحق أن جهد الباحث العلمى يمكن أن يفقد الكثير من قيمته ، إن لم يفقد كل قيمته ، إذا رجحت فى ميزان عمله كفة الأغراض السياسية كفة البحث الخالص عن الحقيقة . ولكن لا يمكن من ناحية أخرى أن ننكر أن على العلماء والباحثين - شأنهم فى هذا شأن بقية المواطنين - واجبًا يقتضى منهم خدمة الصالح العام من خلال المعرفة التى حصلوها فى تخصصاتهم المختلفة . صحيح أن البحث عن الحقيقة لا يجوز بأى حال من الأحوال أن يكون تابعًا لأى اهتمام آخر غير البحث عن الحقيقة . أضف إلى هذا أنه لا ينبغى على هؤلاء الباحثين أن يدّعوا الصدق المطلق لمعارفهم ، وأن عليهم فى هذه الحدود أن يشاركوا بإرادتهم واختيارهم فى تكوين الرأى العام . ومن حسن الحظ أن عددًا كبيرًا من شباب الباحثين قد بدأوا السير فى هذا الاتجاه .

أود الآن أن أقدم بعض الملاحظات المتصلة بمجال تخصصى فى الدراسات الإسلامية عن قضيتين يدور حولهما النقاش العام بشأن الشرق الأوسط ، وأعتقد أن

هاتين القضيتين من الأهمية بدور بحيث ينبغى على الباحثين المتخصصين أن يدلوا فيها بدلوهم :

١- وصف الإسلام بأنه عقبة كبرى أمام السلام العالمى فى عصرنا .

٢- مشكلة الحوار بين الأديان ، وبالأخص بين الإسلام والمسيحية .

ولست أضيف جديداً إذا قلت إننا نلاحظ منذ سنوات قليلة ميلاً شديداً ومفاجئًا فى الغرب على اعتبار الإسلام خطراً يهدد العالم الحر ، بل اعتباره مصدر الإزعاج الباقى للسلام على الأرض . لقد بدأت هذه الظاهرة مع تفكك الاتحاد السوفييتى وانهيار النظم الشيوعية فى أوربا الشرقية .

وتفسير هذه الظاهرة يفرض نفسه بنفسه . فمن الناس من يشعر ببساطة بالحاجة الدائمة لمواجهة خطر أو عدو يهدده ، وإذا كان الخطر الشيوعى قد انحسر ، فان الإسلام والمد الإسلامى هما البديل المناسب . ولدى يقين مؤكد بأن الدوافع الكامنة وراء هذا الموقف دوافع غير عقلانية . ولهذا أعتقد أنه لا ينبغى أن نترك هذه الظاهرة بغير تفسير أو تعليق دقيق ، لاسيما إذا تبنتها جهات محترمة أو ارتفعت بها أصوات مؤثرة .

ولعل أهم المناقشات التى دارت فى هذا السياق على المستوى الأكاديمى قد افتتحتها مقالة نشرت فى مجلة "الشئون الخارجية" الأمريكية فى العام الماضى (١٩٩٣) . وعنوان هذه المقالة هو "صدام الحضارات" ومؤلفها" صموئيل ب. هنتنجتون أستاذ علم الحكومات، ومدير معهد جون أولين للدراسات الاستراتيجية فى جامعة هارفارد [١] . ويسعى مؤلف المقال إلى وضع نموذج يساعد على فهم العلاقات الدولية بعد انتهاء الحرب الباردة ، وذلك على أساس افتراض مؤداه أن "المصدر الرئيسى للصراع فى هذا العالم الجديد لن يكون فى المقام الأول أيديولوجيا ولا اقتصاديا ، وأن

التقسيمات الكبرى بين أبناء البشر وكذلك المصادر الأساسية للصراع ستكون كلها حضارية " (ص٢٢ من المقال المذكور) ويحدد هنتنجتون سبع أو ثماني حضارات ستشكل صورة العالم على نطاق واسع . هذه الحضارات في رأيه هي الحضارة الغربية ، والصينية الكنفوشيوسية واليابانية ، والإسلامية ، والهندية ، والسلافية الأرثوذكسية ، والأمريكية – اللاتينية ، وربما أمكن إضافة الحضارة الإفريقية إليها . ويذكر صاحب المقال أن "أهم" العوامل التي تميز الحضارات بعضها عن بعض هو عامل "الدين" (ص٢٥) .

لن أستطيع الدخول في تفصيلات المناقشات التي أعقبت نشر مقال هنتنجتون ، ولا أن ألخص الانتقادات التي وجهت للفرض الذي طرحه . يكفي القول في هذا السياق إن هنتنجتون يؤكد نقطة مهمة بتشديده على أهمية تحديد الهوية الذاتية في توجه البشر ومواقفهم من الحياة ، وكذلك على أهمية الحضارة والدين بوصفهما عنصرين أساسيين في تحديد تلك الهوية . فلا شك في أن الناس يشعرون بالحاجة الشديدة إلى الاعتماد على القوى التي لا تأتي من الخارج ، وإنما تنبع من داخلهم وتعبر عن شخصيتهم الأصيلة المتفردة . ويستندون فيها إلى "سند من تراثهم الخاص" كما يقول أستاذي فالتر براونه[٢] .

وفي تقديري أن هنتنجتون يبالغ مبالغة شديدة في حديثه عن تأثير هذين العاملين على الممارسة السياسية في العالم . فمن الصحيح – فيما يتعلق بالإسلام – أن اقتناع المسلمين جميعًا بانهم يكونون جماعة أو "أمة" قد وحّد بينهم على الدوام في الشعور بالتضامن و التكافل . ولكن من الصحيح أيضًا أن العالم الإسلامي الرحب تعيش فيه شعوب وفئات اجتماعية مختلفة المشاعر والمصالح . وأغلب الظن أن هذه الشعوب والفئات المتعددة ليست على استعداد للتضحية بمصالحها الحيوية في سبيل وحدة إسلامية أعظم . وليس هذا من قبيل المصادفة ، لأن الدين الإسلامي يتيح للأفراد والجماعات مجالاً واسعًا وأفقًا رحبًا للتفسير . ولا توجد كذلك في الإسلام

سلطة عليا لتقرير ما هو التفسير الصحيح - فليس فيه "بابا" ولا "دالاى لاما" ، ولا مجمع كنسى ولا مجلس مسكونى ، والمؤمنون به يتمتعون بحرية واسعة فى هذا الشأن (أى فى حرية التفسير) ماداموا يسعون بإخلاص وصدق للوصول إلى الحقيقة . ومن الممكن ، والحال كذلك ، أن يصل هؤلاء المؤمنون إلى استنتاجات مختلفة عن الموقف الصحيح من قضية معينة ، كأن تكون هذه القضية هى قبول أو رفض الحضارة الغربية أو أى حضارة غيرها . وهنالك من جهة أخرى مشاعر الانتماء والتوحد فى مصير مشترك ، وهى مشاعر تتجاوز حدود الجماعة الدينية ولها مع ذلك تأثير قوى لا يستهان به . وأضرب لهذا مثلاً واحداً من العلاقات القوية والحميمة التى تربط بين المسلمين والمسيحيين العرب - وهو مثل لا يفسح له نموذج هنتنجتون عن الحضارات القائمة على الدين مدخلا/بابا فيه . لقد تحدّى هنتنجتون نقاده أن يقدموا نموذجًا أفضل من نموذجه . ويبدوا لى أن تقسيم البشر إلى مجتمعات صناعية وأخرى غير صناعية أو فى سبيلها إلى التصنيع - وهو الذى تثار حوله المناقشات تحت شعار "الصراع بين الشمال والجنوب" أو غيره من الشعارات - يمكن أن يفى بالغرض .

مجمل القول أن العيب الذى يؤخذ على حجة هنتنجتون عن الحضارات هو أن هذه الحضارات ليست متجانسة بل ولا محددة.تحديداً كافيًا للتمييز القاطع بينها . والظاهر أن استخدام مفهوم الحضارة مع مفهوم الدين الملازم لها باعتبارهما يمثلان الخط الأساسى للتفرقة بين أطراف الصراع الكبرى فى عالم اليوم - هو أن هذا الأمر لن يساعد كثيراً على تفهم هذه الصراعات .

وينبغى أن نذكر وجهًا آخر من وجوه الاعتراض على نموذج هنتنجتون . فإعطاء الدين هذا الوزن الكبير واعتباره العامل المحدد لتكوين الجماعات يمكن أن يؤدى إلى نتائج بالغة الخطورة ، خصوصًا أن هنتنجتون ينظر فى الأساس إلى الصراع على أنه يعنى الحرب : "إن خطوط الحدود الخاطئة التى تفصل بين الحضارات ستكون هى

خطوط المعارك فى المستقبل[٣] ، والحرب العالمية القادمة ، إذا قامت مثل هذه الحرب ، ستكون حربًا بين الحضارات " . ويبدو له (أى لهنتنجتون) بوضوح من سيكون العدو الأول للغرب فى مثل هذا الصدام بين الحضارات . إنه فى نظره هو الإسلام الذى يملك "حدودا دموية" بل إنه يرى أن الإسلام والصين الكنفوشيوسية يشكلان ارتباطا عسكريا لمواجهة القوة العسكرية للغرب (راجع المقال السابق ذكره عن صدام الحضارات ص٢٢-٢٤-٣٥-٤٧) .

أود الآن أن أكرر رأيى فى ان الحضارة والدين ، وإن لم يكونا هما العاملين الوحيدين فى تكوين الهوية الجماعية للبشر ، فلا شك فى أنهما يقومان بدور مهم فى تكوين هذه الهوية . ولو سلّم الرأى العام فى الغرب "المسيحى" - وفقًا لتصور هنتنجتون - بأن الإسلام هو عدوه الطبيعى ، لما استنتج المسلمون من ذلك سوى أن عليهم ألا يتوقعوا من الغرب غير العدوان عليهم . ذلك على التحديد هو الذى يمكن أن يدفع المسلمين كافة ، بصرف النظر عن الاختلافات القائمة بينهم فى المشاعر والمصالح ، إلى اتخاذ موقف عدائى موحّد ضد الغرب . إن هنتنجتون ، حتى ولو أخذ حضارات أخرى فى الاعتبار ، إنما يضع فى الواقع إطارًا نظريًا لاستنفار كل من الإسلام والمسيحية تجاه الآخر . وهكذا نجده يتنبأ بنبوءة يتوقع لها أن تتحقق .

ليس من الخطر الشديد فحسب أن نعطى للدين الدور الأساسى فى تحديد تكون الجماعات فى نظام عالمى مهيأ للحرب . إننى مقتنع كذلك بأن هذا ببساطة خطأ فادح فى التفكير . ولكى أكون أكثر تحديدًا فإننى أقول: إنه لا المسيحية ولا الإسلام ، بحكم طبيعتهما وماهيتيهما ، يريدان الحرب . ونحن نعلم من التاريخ أن كليهما قد استغل فى بعض العهود لتبرير الحرب وتعبئة جماهير المؤمنين بهما للقتال . ولكن لا ينبغى أبدًا أن نعتبر أن ذلك كان هو هدفهما الحقيقى . ذلك أن ظاهرة الحرب الدينية يجب دائمًا أن تفسر فى إطار سياق تاريخى . وقد ذكرت من قبل أن ظهور عداوة عامة من

جانب الغرب تجاه الإسلام يمكن كذلك أن يدفع المسلمين من جانبهم إلى اتخاذ موقف عدواني موحد ضد الغرب . غير إن رد الفعل هذا لن يكون نابعًا من نزعة عدوانية أساسية في داخل الإسلام ، بل سيكون نتيجة مترتبة على مجموعة من العوامل التاريخية وعلى الأفعال وردود الأفعال من كلا الطرفين .

إن هنتنجتون يبني آراءه ، بقصد أو بغير قصد ، على افتراض مؤداه : إن الأديان يواجه بعضها البعض بطريقة لابد أن تؤدى بالضرورة إلى كل أنواع الصراع ، بما في ذلك الصراعات العنيفة . ولكني في الحقيقة أرفض هذا الافتراض رفضًا تامًا : صحيح أن الأديان يمكن أن تقود إلى الصراع ، ولكن حدوث هذا ليس أمرا حتميًا . وإذا أردنا للصراع ألا يتفجر ، فينبغي أن نفكر تفكيرًا هادئًا في هاتين "الاستراتيجيتين" .

١- تجنب تكوين التكتلات السياسية التي تساعد على تفجر الصراعات المصبوغة باللون الديني .

٢- وأن نعمل على زيادة التفاهم المتبادل، وإيجاد الأرض المشتركة بين أتباع الديانات المختلفة بغية التقليل من إمكانات الصراع .

وقد سبق أن أبديت بعض الملاحظات عن الاستراتيجية الأولى ، أما عن الثانية فأود أن أشير بصددها على النشاط الملحوظ في تبادل المعلومات والخبرات والآراء الذي يطلق عليه في هذه الأيام حوار الأديان .

ويعد حوار الأديان في نظر دوائر واسعة من الرأى العام أمرًا جديرًا بالثناء ، كما أن هناك من يقول إن مساندته "تصرف سياسي سليم" .. ولكن هذه المواقف لا ينبغي أن تقودنا إلى الظن بأنه ليس في حاجة إلى التشجيع . فبينما يحمل مؤيدوه عن طريق الكلام في أغلب الأحيان أفكارًا سطحيةً عنه ، نجد من ناحية أخرى مقاومةً رهيبةً له ، وهي مقاومة ترتكز على اقتناعات عميقة الجذور في الوجدان . ونستطيع أن نميّز في أصحاب هذا الفريق بين مجموعتين ، إحداهما ترى أن حوار الأديان عمل

عقيم ، والأخرى تخشى أن يؤدى هذا الحوار إلى تخريب الدين الذى تؤمن به . ولنبدأ "حوارنا" معهما بالفريق الأول .

يمكننا أن نميّز ، بين أصحاب الرأى القائل بعقم الحوار بين الأديان ، مجموعتين اثنتين . فالمجموعة الأولى تزعم أن الدين - بما هو دين - شيء لا وزن له ، ومن ثمّ فإن رفض أصحابها للدخول فى حوار الأديان هو نتيجة منطقية لموقفهم الذى لا يمكن قبوله من الناحية التاريخية ولا يستحق مجرد مناقشته . أما أصحاب المجموعة الثانية فيحترمون الدين ، أو على الأقل دينهم ، أشد الاحترام ، ولكنهم يرفضون الدخول فى حوار مع أصحاب الأديان الأخرى . وقد قام أحد زملائى المستشرقين منذ وقت قريب بنشر كتاب عن تاريخ العقيدة الإسلامية ، وهو كتاب بالغ الأهمية يصف المؤلف فى مقدمته الحوار بين الأديان بأنه ظاهرة دالة على "روح العصر" ، وإن كان هو نفسه لا يحب أن ينخرط فيها أو يلتزم بها . وهو يشرح أسباب هذا الموقف الرافض بقوله : "إنه لشيء مرعب أن يحاول معلمو الدين أن يجدوا ، أو يخترعوا ، أقصى ما يمكنهم إيجاده أو اختراعه من سمات مشتركة بين أديان العالم ، وذلك رغبةً منهم فى إلغاء أسباب التوتر عن طريق الافتعال السطحى للتجانس بينها " ولهذا نجده يقول عن نفسه : إنه يحجم عن التسرع باكتشاف أوجه تناظر أو تشابه بين كل من الإسلام والمسيحية " ، لأن مثل هذه المحاولة تقود ، من حيث المبدأ ، إلى الضلال (٤) .

يتضح من هذه النصوص المقتبسة أن الآراء التى يعبر عنها أصحاب هذه المجموعة تمتد جذورها فى موقفهم الذى ربما لا ينكر وجود سمات مشتركة بين الأديان ، ولكنه يعتبر هذه السمات أقل أهميةً بكثير من الخلافات القائمة بينها .

إنه من الواضح أن الأديان يختلف بعضها عن بعض من وجوه كثيرة اختلافات مهمة . ولكننا لو أمعنا النظر فيها عن قرب لتأكد لدينا كذلك أنها تتحدد فى عدد من

السمات المشتركة ذات الأهمية البالغة . وتصدق هذه الملاحظة على مستوى البشرية بوجه عام ، ولكنها تصدق بدرجة أكبر على الأديان الإبراهيمية الثلاثة ، وهى اليهودية والمسيحية والإسلام

إن الدين يستجيب لحاجة عميقة فى الإنسان . ولو شئنا أن نعبر عن هذا بمصطلحات الفلسفة الوجودية لقلنا إنها الحاجة لقوة الوجود التى تهزم اللا - وجود الذى نلقاه ونعانيه فى تجارب الموت ، والعذاب ، والإخفاق ، والظلم ، والإثم ، وفقدان المعنى ، ولو شئنا أن نعبر بلغة بسيطة مألوفة لقلنا إن الدين يستطيع أن يمدّنا "بالمعنى الأخير للحياة" .. بمصدر ومصير وجودنا وغايته ، أى بالإجابة عن السؤالين الخالدين : من أين ؟ وإلى أين ؟ وهو يستطيع أيضا أن يضمن لنا "قيما عالية ومعايير غير مشروطة .. أى علّة مسؤوليتنا والهدف منها" . والأديان "حريصة على سعادة الإنسان" . وذلك بتقديم التوجه الدينى الأساسى؛ أى السند ، والعون ، والأمل ، ومنحنا الكرامة الإنسانية ، والحرية الإنسانية ، والحقوق الإنسانية ؛ أى الأساس الذى يرتكز عليه العمق النهائى (٥) .

والنصوص الأخيرة قد صاغها "هانز كينج" بقلمه ، وهو عالم لاهوت كاثوليكى ، يؤمن بأن الديانات العالمية تشارك فى المبادئ السابقة ، وينطلق من هذا الإيمان لوضع مشروعه العظيم عن "أخلاق كوكبية" يمكن أن يتفق على مبادئها جميع المؤمنين فى جميع الأديان، بل وأصحاب النزعة الإنسانية من غير المتدينين، ويكوّنوا تحالفا مشتركا لخير البشرية . ومن فكرة كينج هذه خرج "الإعلان عن الأخلاق العالمية" الذى أقرّه برلمان الأديان العالمية الذى انعقد فى شيكاغو سنة ١٩٩٣ ، وهذا البرلمان ليس مؤسسةً رسميةً ، كما أن أعضاءه لا يمثلون سلطات دينيةً رسمية ، ولكن هذا لا يجرّد الإعلان من أهميته ، وإنما يؤكد أن أفكار "كينج" تلقى ترحيبًا واسعًا وتقدم إمكانية حقيقية للتفكير بصورة تتفق اتفاقًا كاملاً مع المبادئ التى تقوم عليها الأديان المختلفة (٦).

ولو رجعنا للحديث عن الأديان الإبراهيمية الثلاثة ، وهى اليهودية والمسيحية والإسلام ، لتأكدنا من وجود أرض مشتركة بينها ، وتدعمها حقيقة كونها ديانات تنتسب إلى أبى الأنبياء إبراهيم عليه السلام ، كما تتفق جميعها على الإيمان بعقيدة التوحيد . إن المسيحية تعترف بالكتاب المقدس لليهودية ، والإسلام يعترف بالكتب المقدسة لليهودية والمسيحية . وقد قامت على مرّ التاريخ علاقات وثيقة وعميقة بين المؤمنين بالأديان الثلاثة ، أدّت إلى مناقشات مستفيضة لأفكارهم وإلى تبادل الخبرات والتجارب بينهم . بيد أنه لا يعنى هذا عدم وجود اختلافات أساسية كثيرة بين الديانات الإبراهيمية الثلاث ، فالمتوقع من الباحثين المتخصصين فى هذه الأديان أن يحددوا هذه الاختلافات ، والمتوقع منهم أيضًا أن يبيّنوا أوجه التشابه والتناظر المشتركة بينها .

والواقع أن الاختلاف والتشابه كثيرا ما يكونان متداخلين . ومسألة العلاقة بين الإنسان والله هى أحد الأمثلة الواضحة على هذا التداخل(٧) . فاليهودية والمسيحية تسلمان بما جاء فى التوراة (سفر التكوين ١ ، ٢٦-٢٧) من أن الله قد خلق الإنسان على صورته (أى على صورة الله سبحانه) . ومن المستحيل على الإسلام الذى يتحاشى النزعة التشبيهية بالإنسان (الأنثروبومورفيزم) ويفزع منها ، أن يسلم بالعبارة السابقة . ومع ذلك فقد عرف المسلمون العبارة على صورة حديث شريف ورد فيه ما معناه أن الله قد خلق آدم على صورته . ولكنهم (أى المسلمين) فهموا النص بطريقة مختلفة ، إذ قالوا إن الله سبحانه قد اختار أن يسوّى آدم على إحدى الصور التى فى علمه جلّ شأنه . وهكذا بقيت الآية الكريمة "ليس كمثله شيء وهو السميع البصير" (الشورى ،١١) فوق كل نقاش .

هل نستنتج من هذا ، فيما يتصل بالعلاقة بين الله والإنسان ، وجود فجوة بين الإسلام والديانتين الابراهيميتين الأخريين ؟ ربما يبدو الأمر كذلك . ولكننا لو عرفنا أن خلق الإنسان على صورة الله ، كما يتصوره اليهود والمسيحيون ، لا يمكن أن يفهم منه

التشابه فى الشكل ، بل يجب أن يفسّر بوصفه استعارة تدل على علاقة وثيقة وحميمة هى علاقة القرب من الله ، فإن المسلمين لن يختلفوا على ذلك . وآية ذلك أن الإمام الغزالى العظيم يذهب إلى وجود "مناسبة باطنة " بين الإنسان والله ، أى علاقة قرب لا يصح أن تختلط مع التشابه فى المنظر أو الشكل . ويذكرنا الغزالى فى هذا السيّاق بوصية الصوفية : "تخلقوا بأخلاق الله " بما يفترض فيمن يأخذ بهذه الوصية الاستعداد والشوق للقرب من الله .

بيد أن أهم استعارة تشير إلى قرب الإنسان من الله تنطوى على فكرة أن الله قد جعل الإنسان خليفته فى الأرض . والجدير بالملاحظة أن هذه الفكرة لا تستند إلى نص حرفى من القرآن الكريم ، وإنما تعتمد على تفسير النص . وقد جاء فى آيات كثيرة أن الله قد جعل البشر خلفاء على الأرض . وكلمة "الخليفة" تعنى "اللاحق" أو "النائب" . ومن المعروف أنها قد أطلقت على من رأس الجماعة الإسلامية الكبرى بعد انتقال محمد (عليه الصلاة والسلام) إلى الرفيق الأعلى ، وذلك معنى "خليفة رسول الله" . وربما وجب فهم الاستخدام القرآنى لكلمة "خليفة" بمعنى مشابه : فالله قد جعل آدم أو داوود على سبيل المثال ، أو غيرهما من البشر ، "خلفاء" لأشخاص ، أو جماعات ، أو أجيال عاشت قبلهم . ولا يوجد فى القرآن الكريم نص يوجب فهم كلمة "الخليفة" بطريقة لا لبس فيها بأنه "نائب" عن الله – إذ إن من الواضح أن الله جل شأنه لا يمكن أن يخلفه أحد أو أن يكون له "خليفة" . ومع ذلك كله فإننا نجد لدى بعض العلماء المسلمين اتجاهًا واضحًا ، تزايد نموه مع الزمن ، لتفسير كلمة "الخليفة" كما وردت فى القرآن الكريم بحيث تدل على "نائب الله" فى أرضه . وفى الوقت الذى كانت فيه الكلمة لا تشير فى البداية إلا إلى "خليفة رسول الله" ، تزايد الميل مع مرور الزمن إلى الاستناد للقرآن الكريم فى تفسيرها بحيث تعنى أن الله سبحانه قد جعل بعض الناس ، أو بعض المسلمين ، "خلفاء" أو نوابًا له على الأرض .

لا شك فى أن المجال يتسع لفهم وضع "خليفة" أو "نائب" الله على معانٍ مختلفة . وقد تساءلت من قبل عما إذا كانت الكلمة تشير إلى البشر عامة أو إلى المسلمين فحسب . وأعود إلى الغزالى الذى ذهب إلى أن "المناسبة الباطنة" – أو علاقة القرب الحميم – بين الإنسان والله التى تؤهل الإنسان لكى يكون نائبًا لله على الأرض تتضمن بوضوح معنى البشر عامة . وفى العصر الحديث نجد مفكرين مرموقين ، مثل محمد عبده ومحمد إقبال ، يتخذان موقفًا مشابهًا ، حيث يؤكد كل منهما تفوق الإنسان على سائر المخلوقات . غير أننا نجد "أبو الأعلى المودودي" ينسب صفة "نائب الله" لجماعة المسلمين الذين يلتزمون التزاما صارما بشريعة ثابتة لا تترك لهم سوى قدر ضئيل من حرية تشكيل العالم . كذلك نجد أن أحمد مصطفى المراغي يوجه الأنظار إلى أن إمكان تعيين نائب لله أمر مقصور على فرد واحد أى إلى حاكم معين . ومن جهة أخرى نرى المفكر التركى "زيا جو كالب" يعلن أن "الشعب" (أو "الناس") هم ممثلو الله على الأرض . ويذهب "على شريعتي" إلى حدّ اعتبار أن "الناس" والله فى القرآن الكريم مترادفان ، وأنهما مصطلحان يمكن أن يحل أحدهما محل الآخر فى كل ما يتعلق بقضايا المجتمع . إن عبارة "الحكم لله" تعنى فى رأيه أن الحكم للشعب ، كما أن عبارة "المال لله" (أى الملك أو الثروة) معناها أنه ملك للشعب .

يتبين لنا الآن أن التفسيرات السابقة تختلف من مفكر إلى آخر حسب مواقفه الدينية والسياسية ، وأن الذى يجمع بينهم هو فكرة أن الإنسان يحتل منزلةً أسمى بكثير من سائر المخلوقات ، وأنه شديد القرب من الله جلّ شأنه . وحتى إذا كان وصف الإنسان بأنه على صورة الله أو أنه يشبهه لا يزال أمرا غير مقبول لدى المسلمين ، فإن صورة الإنسان عندهم لا تبدو مختلفة تمام الاختلاف عن صورته فى اليهودية والمسيحية . وليس صحيحًا ، كما ذهب البعض إلى ذلك أحيانًا ، أن الإسلام يرى أن الله سبحانه بعيد بعدًا لا متناهيًا عن الإنسان (لأن ذلك قد نتج عن فهم متطرف لفكرة تعالى الله أو علوّه) . وليس من الصحيح كذلك أن الإسلام لا يفتح الأبواب واسعةً أمام أساليب التفكير ذات النزعة الإنسانية .

وأود الآن أن أقدم مثلاً آخر يمكن أن يساعدنا على تبين السمات المشتركة بين الديانات الإبراهيمية الثلاث . ولذلك أطرح هذا السؤال ثم أحاول الإجابة عنه : ما الذى يعطى الإنسان الأمل فى الخلاص أو النجاة ؟ ما الذى يحرره من الخطيئة والإثم ومن اللعنة والعذاب الأبدى ؟

ربما نتوقع من علم العقيدة الإسلامى – على أساس أن الإسلام دين جاء بشريعة منزلة – أن يعتبر أن أعمال الإنسان هى أهم معيار يحتكم إليه فى تقرير خلاصه أو نجاته . غير أن الحال يختلف عن ذلك ، كما بيّنت فى مقال نشر فى الكتاب الذى صدر تكريما لذكرى صديقنا الراحل الأب فريد جبر [٨] . فحتى المفكرون الذين يقيمون وزنًا كبيرًا للأعمال ، يضعون الإيمان فى منزلة أعلى منها . ونجد على سبيل المثال أن حسن البنا يعلن فى أحد كتبه التعليمية أن "العقيدة" هى أساس العمل ، وأن عمل القلب أهم بكثير من عمل الجوارح . وبلوغ الكمال فى كليهما أمر يقتضيه الشرع . أما الشيخ محمد الغزالى فيعتبر أن العمل هو أساس الإيمان ، وأن الاعتقاد الخاطئ بأن الأعمال يمكن إهمالها هو علّة الأزمة التى وقع فيها الدين فى هذه الأيام – ومع ذلك فهو يسلم بأن المؤمن يمكن أن يرتكب الخطايا من دون أن يفقد الإيمان – ولكنه إذا تفاخر بخطيئته واستخف بإهماله لأداء الفرائض فإنه يكون قد تخلى عن الإسلام وحقت عليه اللعنة . وهناك إجماع على الاعتقاد بأن المؤمن يمكن أن يتيقن من أن رحمة الله سوف تنقذه فى كل الأحوال ، ما دام قد بقى على إيمانه .

ومناقشة علماء اللاهوت المسيحى لهذا المشكلة معروفة ومألوفة ، فهى المشكلة القديمة التى تتعلق بما إذا كان الخاطئ "يبرر" من خلال أعماله أم من خلال إيمانه ، وما إذا كان من الممكن أن يتيقن من الخلاص أم يقتصر على أن يأمل فيه ، وكلها أسئلة كان لها دور كبير فى تعاليم مارتن لوثر فى بداية عصر الإصلاح الدينى وما زالت تناقش إلى اليوم .

يتبين من المثلين اللذين قدمناهما أن أوجه التناظر والتشابه بين المسيحية والإسلام لا يمكن إنكارها . ونستطيع أن نقرر على سبيل التعميم أن كثيرا من الأسئلة التى تثار فى الديانتين واحدة ، على حين أن الإجابات عنها مختلفة . ويلاحظ فى معظم الأحيان أنه لا توجد إجابة إسلامية واحدة ، لأن الإسلام يفسح مجالاً واسعًا للتفسير والاختلاف فى الآراء والاجتهادات . ولو نظرنا للقضية من هذه الزاوية ، لرفضنا قبول الزعم القائل بعدم وجود أرضية مشتركة والتذرع به لرفض الحوار بين الأديان . ولا بد لنا الآن من الإجابة عن الاعتراضات التى يثيرها أولئك الذين يخشون الحوار بحجة أنه يمكن أن يفسد الدين الذى يؤمنون به .

لا شك فى أن الحوار بين الأديان يمكن أن يصبح شيئا عقيمًا أو أسوأ من ذلك إذا لم يتجنب الأطراف المشاركون فيه بعض المواقف التى يمكن أن تفسده منذ البداية . فالاتجاه لتحويل الطرف الآخر عن دينه أمر يتعارض مع روح الحوار . ويصدق الأمر نفسه على غياب الاحترام لمعتقدات الطرف الآخر بسبب الجهل بأهميتها القصوى بالنسبة إليه أو عدم الاعتراف بها . وكل محاولة "لكسب النقاط" على حساب الطرف الآخر - حتى لو اقتصر ذلك على دائرة النقاش - سيؤدى حتمًا إلى إفساد جو الحوار . والحقيقة أن الصعوبة الأساسية فى الحوار بين الأديان تكمن على وجه الدقة فى أن الاقتناعات والاعتقادات الدينية ليست قابلةً للنقاش أو للتفاوض على الإطلاق ، أى لا يجوز أن تتعرض للمهادنة أو التنازل أو غيرهما من التغيرات المشابهة فى المواقف .

ويبدو من المناسب الآن أن نرجع لعلماء اللاهوت لتوضيح الموقف الذى نحن بصدده . وقد فحص "هانز كينج" ، فى كتابه السابق الذكر عن الأخلاق العالمية الجديدة ، هذه المسألة فحصًا دقيقًا . فهو لا يريد ولا يتوقع من أى طرف من أطراف الحوار أن يتخلى عن معتقداته التى يؤمن بها ، بل يقول على العكس من ذلك إن أى حوار لن تكون له فى الأساس أى فائدة إذا افتقد تديّن أى طرف من أطراف الحوار إلى "العنصر المعيارى والمحدد تحديداً نهائيا" فى دينه أوفى تدينه (ص١٠١

من كتابه السابق الذكر عن المسؤولية الكوكبية) ، كما لا يجوز في رأيه "أن تسطّح مسألة الحقيقة أو أن يضحى بها ، ولو كان ذلك في سبيل "يوتوبيا " عالم مستقبلي موحّد أو ديانة عالمية واحدة (ص٩٧) ويرفض كينج نزعة "اللامبالاة" التي تتساوى في نظرها قيم الأشياء ، كما يستنكر النزعة النسبية التي ترفض الاعتراف بأي وجود مطلق ، والنزعة التوفيقية التي تخلط بين كل ما هو ممكن وما هو مستحيل (ص٩٦)".

ويطالب كينج من ناحية أخرى أطراف الحوار بأن يجمعوا بين أصدق ولاء ممكن لمعتقداتهم وبين أقصى انفتاح ممكن على الآخرين (ص١٠٠) وإذا كان من الطبيعي أن يتمسك كل طرف بدينه ويعتبر أنه هو الدين الوحيد الحق ، فإن ذلك لن يؤدي بالضرورة إلى استبعاد الحقيقة من الأديان الأخرى ، بل يمكن أن يؤيد صحتها وصحة وصفها بأنها ديانات حقيقية . وما دامت الأديان الأخرى لا تتناقض مع الرسالة المسيحية تناقضًا مباشرًا ، ففي إمكانها أن تضيف إلى الديانة المسيحية وتصححها وتزيدها عمقًا (ص٩٩) : "ينبغي علينا ، انطلاقا من التزام مسيحي أصيل واستعداد دائم للتعلم أن نستمر في تغيير أنفسنا على طريقتنا ، وأن نسمح لأنفسنا بأن ننصلح من خلال ما نتعلمه من الأديان الأخرى ، بحيث لا يؤدي ذلك إلى تدمير إيماننا العريق ، بل إلى إثرائه" (ص١٠٣).

ومن الطبيعي ألا تكون هذه المطالب موجهة إلى المسيحيين وحدهم ، فهي توجه بالمثل إلى غير المسيحيين . ويعلم الأستاذ كينج مدى الاختلاف الشاسع بين موقف المسيحية المتماهية على نطاق واسع مع الغرب المهيمن والعدواني ، وبين موقف " عالم ثالث لم ينس على الإطلاق تاريخ الاستعمار وتاريخ حركات التبشير التي امتزجت به . وإذا توقع البعض أن يتخلى الناس هناك (أي في العالم الثالث) عن شيء من معتقداتهم الإيمانية القديمة ، فلا شك في أن ذلك سينظر إليه بحق على أنه تهديد لهويتهم الحضارية والدينية "(ص٩٧). والمهم في نهاية التحليل أن كينج الذي يتكلم

كمسيحي ، تحركه دوافع مستمدة من ظروفنا التاريخية المعقدة : " في عصرنا الجديد - عصر ما بعد الكولونيالية (الاستعمار) وتعدد المراكز، وما بعد الحداثة - حان أوان إقامة الحوار بين المسيحية والأديان العالمية على أساس عريض وعلى نطاق واسع "(ص١٠٤) .

إن حواراً يتم بهذه الروح السمحة يبدو أمراً ممكناً ومفيداً . ومع ذلك فلا يجوز أن نطالبه بما هو فوق طاقته . فالصراعات الكبرى في عصرنا لا ترجع في الواقع لخلافات دينية . ولذلك فإن الأديان ستجد نفسها في موقف يتعذر معه أن تتمكن من حلها بصورة فعالة . ومع ذلك فإن الحوار بينها يمكن أن يصلح الأجواء ويمهد لإيجاد الحلول وإزالة العقبات . ولعل أهم نتيجة يمكن أن تتمخض عن مثل هذا الحوار هي في تقديري أن تتأكد جميع الأطراف المشتركة فيه من أن الأطراف المتعارضة لا تريد أن تدمرها أو تؤذيها ، وأنها لا تهدف إلى الصدام معها ، وإنما تسعى إلى تفهم الآخرين والتوصل إلى أسس مشتركة يقوم عليها التعايش البناء والتعاون المثمر . ومثل هذا الحوار ينبغي أن يتم على جميع المستويات الممكنة . كما ينبغي بطبيعة الحال أن يدور بين الممثلين الرسميين للجماعات الدينية المختلفة

(ولذلك أعتقد أن الجهود الأخيرة التي بذلت بهذه الروح بين أئمة الجماعات الدينية في لبنان تستحق الثناء العظيم والمساندة القوية) وينبغي أخيراً على رجال السياسة والاقتصاد أن يضعوا الحوار بين الأديان في تقديرهم ويجعلوه أحد اهتماماتهم في أثناء اللقاءات التي تتم بينهم لاسيما عندما يلتقون لحل المشكلات الدولية ، بل ينبغي أن يدور الحوار بين كل شعوب الديانات المختلفة الذين يلتقون ويتناقشون كل يوم وكل ساعة على مستوى العالم بأسره ، وفي جميع المناسبات الممكنة ، في الزيجات المختلطة والمشروعات الاجتماعية المشتركة ، في الاحتفالات الدينية أو في المبادرات السياسية (ص١٣٨).

وأعتقد أخيرا أن هناك دوراً خاصًا يقع عبء القيام به على أكتاف الباحثين ولا يقتصر الأمر فى ذلك على علماء اللاهوت . بل يشمل المتخصصين فى الأديان المختلفة، والمعنيين بالدراسات المقارنة . صحيح أن الأمر يقتضى ، حين تظهر الحاجة إلى الحصول على معلومات دقيقة عن أحد الأديان ، أن يتوجه الناس فى المقام الأول إلى أصحاب هذا الدين الذين يمكنهم أن يتحدثوا عنه "من داخله". غير أن الخبراء الذين يتحدثون "من الخارج" لهم كذلك أدوار ووظائف يمكنهم القيام بها . ومن الطبيعى ألا ننتظر الموضوعية الكاملة من كلا الفريقين ، فتفكير الباحثين ، شأنهم فى هذا الشأن جميع البشر ، يتأثر بالضرورة بالبيئة المحيطة بهم وبمعتقداتهم (التى يمكن أن تكون ديانة أخرى يعتنقونها أو اقتناعا بأن الأديان فى مجموعها لا قيمة لها أو أنها ضارة ومؤذية)، ولكن إذا كان هؤلاء الباحثون على درجة طيبة من الكفاءة، فإنهم سيسعون على الأقل للوصول إلى قدر من الموضوعية ، وسيمارسون النقد الذاتى على أفكارهم وآرائهم ، وسيكونون قادرين على التعبير عن معارفهم بلغة بسيطة يمكن أن تفهم بسهولة بدلا من اللغة التقليدية التى يستخدمها أبناء ديانة معينة يتحدثون عنها "من داخلها". ويستطيع الباحثون فضلاً عن ذلك كله أن يستخدموا المناهج المتبعة فى أنظمة معرفية أخرى ، وبذلك يتمكنون من وضع كل ظاهرة فى سياقها التاريخى الخاص ، ومن تصحيح الطرق غير التاريخية فى النظر والإدراك كما فعل هنتنجتون فى كتابة عن صدام الحضارات .

وأخيرا أذكر بأن ما قلته عن دور الباحثين العلميين يجب ألا يفهم منه أنه يسير فى اتجاه واحد . فالمستشرقون الغربيون ليسوا هم وحدهم المطالبين بالمساهمة فى حوار الأديان بدراستهم لأديان الشرق وحضارته ولغاته .

إن الباحثين " الشرقيين " ينبغى عليهم أيضا – بوصفهم مستغربين أو دارسين للغرب – أن يعكفوا على دراسة المسيحية والحضارة الغربية بحيث يمكنهم . من الخارج ، أن يتعرفوا على مشكلات الغرب ويشاركوا على هذا الأساس بدورهم فى

الحوار . والواقع أن هذا التطور قد حدث منذ وقت طويل ، والدليل على هذا أن عدداً غير قليل من الباحثين العرب قد دبجوا بحوثًا قيمةً وجديرةً بكل التقدير عن التاريخ الأوروبى والآداب الغربية ...إلخ . ومن الواجب أن تجد مثل هذه البحوث الأخيرة المزيد من الالتفات والتشجيع .

وأخيرا فسوف يسعدنى كل السعادة أن يجد أعضاء المعهد الشرقى فى بيروت ، وأصدقاؤه وضيوفه ، فى هذه الملاحظات التى عبرت عنها شيئا يدفعهم إلى البحث والمناقشة – مع أطيب تمنياتى القلبية للمعهد ومشروعاته التعليمية المقبلة .

الهوامش

(١) ألقيت هذه المحاضرة - باللغة الإنجليزية - فى الرابع عشر من شهر أكتوبر سنة ١٩٩٤ فى بيروت بمناسبة إعادة افتتاح المعهد الشرقى (التابع لجمعية الاستشراق الألمانية) واستئناف نشاطه العلمى بعد انتهاء الحرب الأهلية المفجعة فى لبنان . وقد أسس المعهد فى سنة ١٩٦١ وتولى رئاسته المستشرق هانز رومر ، ثم خلفه الأستاذ شتيبات الذى تحمل بنفسه مع زوجته عبء نقل المعهد إلى مقرّه الحالى وتجهيزه وإدارته من سنة ١٩٦٣ إلى سنة ١٩٦٨ . وقد دعى الأستاذ للمشاركة فى ذلك الاحتفال وألقى فيه المحاضرة التى قمنا بعرضها على الصفحات السابقة .

(٢) Samuel P. Huntingtan , the Clash of Civilizations? In: Foreign Affairs 72 (1993) 3.22 -49

(٣) التعبير بالألمانية Ruckhalt im Eigenen وقد أكده هذا المستشرق الكبير فى كتابه "الشرق الإسلامى بين الماضى والمستقبل - تحليل تاريخى ودينى لوضعه فى العالم المعاصر" بيرن وميونيخ ، ١٩٦٠ ، ص٧٣ وما بعدها .

(٤) يقصد أن الخطوط الجغرافية الحالية ليست هى الخطوط الحقيقية التى تحددها فى رأيه الأديان والحضارات .

(٥) لم يذكر الأستاذ شتيبات اسم هذا الزميل وعنوان كتابه لا فى المتن ولا فى الهامش .

(٦) Hans Kung , Global Responsibility - in Search of a New World Ethic, London, 1991 ,54 F

هانز كينج ، المسؤولية الكوكبية . فى البحث عن أخلاق عالمية جديدة لندن ١٩٩١ ، ص٥٤ وبعدها .

(٧) نشر كتاب كينج الأول عن هذا الموضوع للمرة الأولى باللغة الألمانية تحت عنوان "مشروع الأخلاق العالمية" Projekt Weltethos فى ميونيخ وزيوريخ عام ١٩٩٠ - أما الطبعة الإنجليزية للكتاب فقد سبق ذكرها فى الهامش رقم (٥) . وقد سمعت عن قرب صدور طبعة عربية فى بيروت ، أما عن إعلان برلمان الأديان العالمية فقد نشره هانز كينج بالاشتراك مع كارل - يوزيف كوشيل بالإنجليزية تحت عنوان أخلاق عالمية a Global Ethic . لندن ١٩٩٣.

(٨) أشير هنا إلى بحث قدمته لحلقة بحث مشتركة مع محمد أركون ونشر في مجلة "شؤون عربية " Arabica العدد ٣٦ ، ١٩٨٩ ، ص١٦٣ - ١٧٢ تحت عنوان "خليفة الله" - قراءات عن صورة الإنسان في الإسلام - وتجد عرضا لهذا البحث على الصفحات التالية

(٩) فريتس شتيبات : الإيمان يعطى الأمل في النجاة : مناقشات معاصرة في كتابات إسلامية رائجة - نشر في كتاب "أمشاج" في تكريم الأستاذ والمفكر اللبناني فريد جبر ، بيروت ١٩٨٩ (ومنشورات الجامعة اللبنانية ، قسم الدراسات الفلسفية والاجتماعية) ، المجلد ٢٠ ، ص٢٤١ - ٢٤٨ وتجد عرضا لهذا البحث في الفصل الخامس من هذا الكتاب .

Fritz Steppat, faith gives hope of salvation: contemporary Discussions in popula Muslim writings, in : Melanges en Hommage au professeur et au penseur Libanais Farid Jabre, Beyrouth, 1989, Publications de L'universite' Libanaise, Vol 20, p, 241-48

الغرب وإشكالية تجديد الخطاب الدينى الإسلامى
قراءة فى المنهج

محمد نصر مهنا(*)

طبيعة الموضوع وأهميته:

قليلة هى الدراسات التى تناولت تجديد الخطاب الدينى. وفى هذا الصدد، تجدر الإشارة لإسهامات بعض المستشرقين والمؤرخين إسهامًا إيجابيًا فى تسليط أضواء جديدة على جوانب شتى من تجديد الخطاب الدينى - الإسلامى، ولكن عدد هؤلاء لا يزال ضئيلا، ويشكو نوعا من الغربة فى الأوساط الاستشراقية ذاتها، على الرغم من التطور الكبير الذى عرفته مدرسة الاستشراق فى النصف الثانى من القرن العشرين.(١)

إن المرء يشعر فعلا باعتزاز إذا كانت المحاولة تتسم بطابع التجديد فى كثير من القضايا التى تطرحها. فتصبح الأسئلة عندئذ أهم من الأجوبة. والوسائل أشد خطورة من النتائج.(٢)

إن للتيارات المذهبية والفكرية فى حياة المدنية العربية الإسلامية شأنا كبيرا فى التاريخ الثقافى. وهى تمت فى الوقت نفسه بصلة وثيقة إلى التاريخ الاجتماعى، ولكن ما نعرفه من تيارات يعكس مذهبية الفئات الاجتماعية المسيطرة بالدرجة الأولى.

(*) أستاذ العلوم السياسية والعلاقات الدولية - جامعة أسيوط.

إن مرحلة صدر الإسلام، وعصر الخلفاء الراشدين بصفة أدق، هى مرحلة التأسيس التى اتخذها المسلمون - وما يزالون - قدوة، ونموذجا يحتذى به بشأن الحرص على تجديد الخطاب الدينى.

ان انتشار الإسلام فى العصور الوسطى يرجع إلى اتفاق الحركة الإسلامية سلوكيا مع مبادئ الإسلام وقيمه ومعتقداته ، لقد كانت الحركة الإسلامية فى ذلك الوقت حركة فعالة، ذات هدف، تحررية، متسامحة، رحيمة ويقظة وخاشعة لله سبحانه وتعالى.(٢)

وقد استتبع اعتبار الحركة الإسلامية كنظام سلوكى منذ انتشار الإسلام فى القرون المبكرة - أن تميزت على جميع النظم السلوكية بمعيار محدد فرض نفسه كشئ مقدس فى الوحى الذى نزل على الرسول (صلى الله عليه وسلم) وكان الوحى فى نفس الوقت مصدر جميع المعرفة فى القرآن الكريم.. (ما فرطنا فى الكتاب من شئ)، وكان أسلوب تطبيقه فى سنة النبى (صلى الله عليه وسلم)، وكان النموذج هو حضارة المدينة التى أسسها النبى (صلى الله عليه وسلم)، وناضلت الحضارة الإسلامية عبر عصورها المختلفة - الوسيطة والحديثة والمعاصرة - فى بيئة دولية وفرضت نفسها بأفضل ما تستطيع لتصبح الحركة الإسلامية عالمية النطاق وحقيقة فعالة متفوقة فى الكيف والكم بمقارنتها بحصيلة عمل القوى المعادية لها، وتمثلت هذه الحقيقة الفعالة فى تقديم الدين الإسلامى كنموذج لحل جميع مشاكل البشر.

لقد عاش الإنسان على الأرض ملايين السنين، غير أن أحداث التاريخ المسجلة لا تتعدى ثلاثة آلاف عام، وحتى المئات الأولى منها تعد غامضة من وجهة نظر المؤرخين، وإيحاء القرآن الكريم وإتمام رسالة الإسلام من خلال النبى محمد (صلى الله عليه وسلم) قد مضى عليه أكثر من أربعة عشر قرنا، وقد تغلب المسلمون من صحراء شبه الجزيرة العربية فى الطور الأول من تاريخهم على المدنيات المتطورة فى بلاد فارس والروم، ثم انتشروا بعد ذلك وأقاموا حضارة مزدهرة بسماتها الإسلامية المتميزة شملت الجزء الأعظم من العالم المعروف فى ذلك الوقت وظلت حضارة الإسلام سائدة حوالى ألف عام.

امتدت دولة الإسلام قوية مرهوبة الجانب حتى نهاية حكم الأمويين وبداية حكم العباسيين – لتشمل مساحات هائلة من الأرض وأعداداً ضخمة من البشر – ربما لم تتوافر قبلها أو حتى بعدها – ، وقامت الدولة الإسلامية بفتوحات رائعة ونشرت الإسلام والهداية والتعمير، وشملت فى هذه الفترة إقليمى جرجان وطخارستان فى بلاد ما وراء النهر، وقاربت حدود الصين، ووقعت مدن هامة من نواحى بلاد ما وراء النهر فى حوزة المسلمين الأوائل مثل خوارزم وسمرقند وبلخ ومرو ، وفى جنوب شرقى أسيا بلغت حدود دولة المسلمين بلاد كشمير وبلاد السند ووصلت إلى ما يلى المغرب جنوبا من الصحراء فى إفريقيا، أما من جهة الشمال الشرقى فقد بلغت الدولة الإسلامية جبال القوقاز وأرمينية تاخمت فى الشمال حدود الدولة البيزنطية، وأصبح خط حدود الدولة الإسلامية مع بيزنطة يمتد من قيلقية فى الشرق ويحاذى الأطراف الجنوبية لآسيا الصغرى ضمن الأراضى الإسلامية حتى طرطوشة فى الغرب جنوب بلاد غالة ودخلت الأندلس ضمن الأراضى الإسلامية التى اشتملت أيضا على كل أراضى الشمال الإفريقى من مصر إلى بلاد السوس فى المغرب الأقصى.

احتك العرب عند امتداد دولتهم الكبرى بثقافات متنوعة ونجحوا فى التعامل معها، ومن الثابت أن الغالبية العظمى من هذه الشعوب التى اعتنقت الإسلام بعد الفتح الإسلامى لبلادها قد شكلت جزءا من التيار الإسلامى، وامتزج العرب مع الأجناس الأخرى، كما امتزجت العادات الفارسية والرومانية بالعادات العربية، وتأثرت الحياة والنظم السياسية والاجتماعية بهذا الامتزاج، وكان العرب هم العنصر القوى الفاتح فقاموا بتعديل هذه النظم بما يتواءم وعقليتهم، ولكنهم تأثروا أيضا بالنظم الاجتماعية والحضارات الأقدم، والواقع أن الامتزاج كان قويا، وامتزج العقل العربى بالعقل الأجنبى.

ومن الثابت أن العرب انتصروا فى نشر الدين الإسلامى لهذه الأقطار، وظل الانتصار حليفهم حتى اليوم باعتناق الأقاليم المفتوحة للدين الإسلامى، كما انتصرت لغة العرب وسادت الممالك المفتوحة، وانهزمت أمامها اللغات الأصلية لأقاليم مفتوحة،

وصارت اللغة العربية هى لغة السياسة والعلم معا، حيث عنى المسلمون بالتفكير المنظم من تشريع وتفسير وحديث وتاريخ وسير، ولما فتح المسلمون هذه الأقاليم كان العنصر العربى هو العنصر الحاكم فتعلم وقرأ وكتب، واضطر الداخلون فى الإسلام - من غير العرب - إلى تعلم العربية ورفع الإسلام المستوى العقلى للعرب من خلال نشر تاريخ وأحوال الأمم الأخرى، وفيما يتعلق بالحياة العقلية فقد تأثرت هى الأخرى بالإسلام ودعوته إلى الإيمان بالله وصفاته من وحدانية وعلم وقدرة، والدعوة إلى ما فى العالم من ظواهر، وانتشر علماء المسلمين فى الدولة الإسلامية فى عصر النبوة والخلفاء الراشدين، بل إن رسول الله (صلى الله عليه وسلم) فعل ذلك فى مدن جزيرة العرب، فأرسل إلى اليمن وإلى البحرين وإلى مكة بعد فتحها، وكذلك فعل عمر بن الخطاب عندما توسعت فتوحاته عندما كتب إلى أهل الكوفة قائلا: "إنى بعثت إليكم بعبد الله بن مسعود معلما ووزيرا، وآثرتكم به على نفسى، فخذوا عنه"، وأنشأ هؤلاء الصحابة والعلماء حركة علمية نشيطة متجددة فى خطابها الدينى، واشترك العرب والعجم معا فى تلقى العلم عنهم حتى إذا كان عصر التابعين وتابعيهم كان بعض حملة العلم عربا وأكثرهم من أبناء الموالى - أبناء البلاد المفتوحة - واشتهر كثير من علماء مكة، والكوفة والشام ومصر.

انتشرت الحركة التاريخية التجددية - وليس المقصود بها تأليف كتب التاريخ - وإنما ما انتشر فى الدولة الإسلامية من أخبار الأمم الماضية والأحداث فى فترة النبوة والخلافة الراشدة، وكانت حركة مثابرة ودعوية، فالرسول (صلى الله عليه وسلم) قد كتب إلى أمرائه وقادة سراياه من الصحابة، وبلغ عدد كتابه ما يزيد على الثلاثين - حسب تقدير المصادر العربية - وأرسل النبى (صلى الله عليه وسلم) جيرانه، وتحفظ المصادر مراسلاته مع أهل نجران، وكان معظمها بخط على بن أبى طالب كرم الله وجهه.

وقد نبعت هذه الحركة من شعور الخلفاء بالحاجة إلى تعرف أخبار الملوك فى الأمم الأخرى وسياستهم مع اتساع الدولة الإسلامية وفتوحاتها، ويروى المسعودى[٤]

أن معاوية بن أبى سفيان كان يسمر إلى ثلث الليل حول أخبار العرب وأيامها، والعجم وملوكها وسياستها لرعايتها، وبالتالى فقد ازدادت أهمية الكتابة بازدياد فتوحات الدولة الأموية، وتعددت مراسلاتها.

تعاونت هذه الحركات واعتمد، أصحاب المذاهب الدينية فى تعاليمهم فيما بعد على الفلسفة، وتعاليم الكتب، واستعان المفسرون والمحدثون والفقهاء بالشعر والأدب لتفهم معانى القرآن الكريم والحديث، واستمد المؤرخون أهم معلوماتهم من القرآن الكريم والحديث. وفى عصر التابعين ومن بعدهم قويت الحركة العلمية بسبب الفتوحات الإسلامية المتعاقبة ودخول الأمم المتحضرة فى الإسلام والحاجة إلى تشريع واسع يساير الأحداث.

والواقع أن جهود المؤرخين والباحثين المسلمين المحدثين تجاه التجديد والتحديث للغة الخطاب الدينى قد اطردت منذ أول القرن الماضى. ولأن تواصل هذه الجهود قد استوثق واشتد على صعيد المنهج المتكامل فى العلوم الاجتماعية، الذى ذاع صيته فى الفترة الأخيرة - فقد اجتهد الباحثون فى التخصصات المتعددة فى العلوم الإنسانية Multidiscipline فى تفسير ظاهرة هذه الإشراقة الإسلامية المتدفقة لتشمل، ليس العالم الإسلامى فقط، وإنما قوة الإسلام المثابرة قد أثرت فى القوى العظمى والسياسات العالمية حيث تعمق الباحثون الغربيون - هم الآخرون - فى مناهج بحث الدراسات الإسلامية ودراسة حركة الخطاب الدينى دراسة صحيحة مستقيمة المنهج، من مفهوم مفاده أن العلم لا يعرف الكلمة الأخيرة، وإنما حقائقه لها معناها، وقيمها خاصة إلا إذا كان الإنسان المسلم لا يبغى إلا الحق الذى كان دائما هدفا للباحثين والمؤرخين المسلمين فى عصور التاريخ المختلفة فى سياق التساؤلين الآتيين: - إلى أى مدى انعكست أحوال المسلمين الداخلية على العلاقات الخارجية؟، إلى أى مدى أدت قوة الإسلام فى العناصر المختلفة التى اعتنقت هذا الدينْ الحنيف، وما صاحب ذلك وأعقبه من ظهور الفرق الإسلامية وتأثيرها - إن سلبًا أو إيجابًا - على علاقات المسلمين وعناصرهم المتشعبة والمتشابكة كافة .

ولا يزال هذا النوع من الدراسة فى حاجة إلى العناية والتحليل الدقيق من جانب الباحثين المحدثين، وإن الأمانة العلمية تقتضى الاعتراف أن صفوة من العلماء المسلمين فى سياق هذا الموضوع قد نهضت بهذا العبء الضخم وقامت به على أحسن ما يكون بشأن تجديد الخطاب الدينى، وتحديثه، وتخليصه، وتنقيته من الشوائب التى علق بها، انطلاقا من أن الأديان السماوية فى مجملها تشترك فى نشأتها فى الشرق، وتتطابق رسالتها جوهريا. ويشكل الإيمان بموسى عليه السلام، وبالمسيح عليه السلام، وبالإنجيل الذى أنزل عليه عنصرًا أساسيًا من عقيدة المسلمين.

هذه القواسم المشتركة أو نقاط الالتقاء بين حضارة الغرب وحضارة الشرق الإسلامى تثبت فساد تنبؤ هنتنجتون بحتمية الصدام بين حضارة الشرق وحضارة الغرب، "لله المشرق ولله المغرب، وفى راحتيه الشمال والجنوب جميعًا". فالكل منه وإليه. وإذا كان الإسلام معناه التسليم لله فإننا جميعا نحيا ونموت مسلمين.

ولا ينبغى أن ينسينا الحماس والأمل فى غمرة الدعوة للتفاعل مع مختلف الحضارت - أن الأمر لا يتعلق فقط بالجوانب الدينية والحضارية، بل يرتبط ارتباطًا وثيقًا ومباشرة فى عالم اليوم بجوانب سياسية واقتصادية وعسكرية، ولابد من مناقشة ذلك فى صراحة ووضوح وشفافية بحيث يراعى مصالح كل الأطراف. وهذا هو روح خطاب التجديد الإسلامى الواعى والمدرك والمستنير فى علاقات سياسية ودولية جديدة فرضت عليها الكثير من المتغيرات، وبالتالى الضرورة الماسة لانفتاح الخطاب الإسلامى على قضايا العصر، ومواكبته، مع تطور الفكر ومناهجه العلمية.

منهجية الدراسة:

أصبح من المسلم به أن تجديد الخطاب الإسلامى فى العصر الحاضر - يتطلب فى تحليله استخدام أكثر من منهج يمكن تلمسه فى ثنايا الدراسة، ولعل أهمها الاستفادة من المناهج الآتية:-

أولاً: المنهج المقارن: – والذى يساعد على تفهم الظروف والمتغيرات فى مستجدات الحياة الإسلامية، فى منحنى متذبذب هبوطا وتصاعدا فى كل من الإسلام الوسيط والإسلام الحديث وهو ما يمكن تلمسه فى ورقة البحث.

ثانيًا: منهج النسق العقيدى: – حيث أصبح من المسلم به أن مصالح العالم الإسلامى ينبغى أن تستأثر باهتمام السياسات، والقرارات لمختلف حكام المسلمين، وسوف يتم على نحو ما يتم عرضه فى ورقة البحث بتحليل هذه الإدراكات.

ثالثًا: انتقل "منطق" أرسطو إلى العالم الإسلامى فى فجر الإسلام، فقبله بعض المسلمين ورفضه آخرون، على اعتبار أنه يخالف روح الإسلام، وكان من رفضه العلماء التجريبيون العرب كجابر بن حيان مؤسس علم الكيمياء، وعلماء أصول الفقه وعلماء أصول الدين، والفقهاء كالإمام الشافعى وشيخ الإسلام ابن تيمية الذى بين أن منطق أرسطو يقيد الفطرة الإسلامية بقوانين صناعية متكلفة فى الحد والاستدلال، وأن الإسلام يتجه إلى الوفاء بالحاجة الإنسانية المتغيرة، بينما منطق أرسطو يعد قوانين كلية نظرية عامة ثابتة غير متغيرة. لهذين السببين رفض علماء المسلمين منطق أرسطو كمنهج للبحث والتفكير. ولكن هؤلاء العلماء لم يتوقفوا عند حد الرفض والهدم، وإنما عمدوا إلى البناء، فبنوا منهجا جديدا كان فى الواقع من أكبر الاكتشافات فى تاريخ الحضارة الإنسانية، ونعنى به المنهج التجريبى الاستقرائى، وهو منهج يعتمد على دراسة الظواهر ورصدها، اعتماداً على التجربة.

وتأسيسًا على ذلك لم يكن المسلمون مقلدين لليونان – كما يزعم بعض الغربيين – بل إنهم – أهملوا منهج البحث الإغريقى (المنطق الأرسطى) الذى على أساسه أقام الإغريق نظرياتهم العلمية، وعدوا هذه النظريات ناقصة غير مكتملة، لأنها إنما تستند على منهج غير متكامل ونظرة قاصرة ؛ لعدم اعتماد هذه النظرية على الواقع العملى وعلى المشاهدة الواقعية. ولو لم يفعل علماء المسلمين ذلك، لساروا فى الطريق المسدود الذى سار فيه علماء الإغريق من قبل، وفى الحلقة المفرغة التى دار فيها أولئك الإغريق، ولما حققوا ما حققوه من منجزات علمية هائلة قفزت بمسيرة التقدم الإنسانى إلى

الأمام بشأن تجديد الخطاب الإسلامى - على وجه الخصوص - حيث لم يكن علماء المسلمين ينظرون إلى العلم باعتباره كلاما أجوف وثرثرة لا طائل من وراءها، وإنما نظروا إلى العلم بكل قدسية واحترام وعرفوا أهميته بالنسبة لتقدم الإنسانية، ووصولها إلى المركز المرموق الذى أراده الله لها فى هذا الكون، وركزوا اهتمامهم على الجانب العملى أكثر من الجوانب الفلسفية والنظرية، فوضعوا أسس "المنهج العلمى" على نحو تطبيقى (لا نظرى) قوامه الاستقراء والقياس.

لقد تغير مزاج العالم الوسيط كله بظهور الإسلام، واتجهت الإنسانية وجهة جديدة عندما بدأ علماء المسلمين يبرزون فى ميدان العلوم منذ أواسط القرن الثالث الهجرى،(٥) فطرحوا الأوهام والسفسطة جانبا، وعمدوا فى كل مسألة إلى البحث عن الدليل، والنهى عن التقليد، وعدم الثقة بالنص إلا بعد مطابقته للعقل وإقرار مصدره. ولقد اعترف بعض العلماء المنصفين من الغربيين بفضل الفكر الإسلامى فى هذا المجال، ونترك الأستاذ "بريفولت" يعبر عن ذلك قائلاً: "إن ما يدين به علمنا لعلم العرب ليس فيما قدموه إلينا من كشوف مدهشة لنظريات مبتكرة، بل يدين هذا العلم إلى الثقافة العربية بأكثر من هذا، إنه يدين لها بوجوده نفسه، فالعالم القديم لم يكن للعلم فيه وجود. إن أساليب البحث وجمع المعلومات الإيجابية والملاحظات الدقيقة المستمرة والبحث التجريبى، كل ذلك كان غريبا تماما عن المزاج اليونانى. أما ما ندعوه العلم فقد ظهر فى أوروبا نتيجة لروح من البحث جديدة، وهذه الروح وتلك المناهج العلمية أدخلها العرب إلى العالم الأوروبى"(٦).

رابعاً: منهجية علماء المسلمين النقدية - المنهج التجريبى الاستقرائي :-

إن العلماء المسلمين قد أفادوا من الإغريق وغيرهم بقدر ما نقدوهم، ولكن نقدهم كان على طراز خاص بالعلماء العرب، أقل ما نصفه أنه نقد بأسلوب أخلاقى، وأن أصحابه أدركوا بوضوح قانون تطور العلوم. ففى رأى هؤلاء العلماء أن الخلف مدين

للسلف دون أن ينقص من قدرهم وقوعهم فى بعض الزلات أو الهفوات، وإنه ليس ثمة ما يمنع من الاستدراك على الأسلاف شريطة ألا ينطوى ذلك على الإسراف فى التجريح أو التضليل. وفى اعتقاد العلماء المسلمين أنه ما من عالم - مهما بلغ شأنه - معصوم من الخطأ منزه عن الزلل. هذه المبادئ أرست لديهم الأسس الأخلاقية للنقد وأدت بهم إلى جعل النقد عندهم مفيدا مثمراً(٧). ومن بين من وجهوا النقد لمعطيات الفكر اليونانى، ابن حزم الأندلسى.

ومن الثابت أن علماء المسلمين كانوا يصدرون فى أعمالهم وجهودهم عن روح الإسلام الحقة التى تدعو إلى العلم. فلقد قال الله تعالى فى كتابه العزيز "هل يستوى الذين يعلمون والذين لا يعلمون". وقال تعالى: "وقل رب زدنى علما".

وعن معاذ بن جبل قال: قال رسول الله (صلى الله عليه وسلم): "تعلموا العلم فإن تعلمه لله تعالى خشية، وطلبه عبادة، ومذاكراته تسبيح، والبحث عنه جهاد، وتعليمه لمن لا يعلمه صدقة، وبذله لأهله قربة. لأنه معالم الحلال والحرام، ومنار سبل أهل الجنة، وهو الأنيس فى الوحشة، والصاحب فى الغربة، والمحدث فى الخلوة، والدليل على السراء والضراء، والسلاح على الأعداء، والزين عند الأخلاء".(٨)

وبهذه الروح الإسلامية الحقة، وبهذا الضمير العلمى الذى ينشد الخير لذات الإنسان أولا ثم البشرية جمعاء بعد ذلك، ويتطلع إلى أن يرقى بها مدارج الرقى والتقدم، وبالمنهج التجريبى الاستقرائى الذى توصل إليه العلماء المسلمون تمكنوا من تحقيق منجزات هائلة فى المجالات العلمية وبرز منهم علماء كانوا أساتذة لأوروبا فى مختلف العلوم من أمثال: جابر بن حيان، الخوارزمى، أبى الريحان البيرونى، ابن الهيثم، ابن خلدون، أبى الثناء الأصفهانى، الزهراوى، ابن سينا، على بن عيسى، والكاشى.

لقد وضع المسلمون المنهج التجريبى الاستقرائى بكل عناصره، ولا يمكن أن نعزو وضع هذا المنهج إلى شخص بعينه، وإنما استكمل هذا المنهج أركانه عن طريق طائفة من العلماء أسهم كل واحد منهم بنصيبه فى إرساء قواعده ووضع تقاليده، وكانت بلاد

الأندلس هي المر الذى انتقل العلم الإسلامى عبره إلى أوروبا التى بدأت تفيد بمناهج العرب فى البحث والدرس، حيث سار المنهج التجريبى قدما على أيدي الأوروبيين خطوات متعددة واقتحم آفاقا أوسع وأرحب، مما أدى إلى كل هذه الاكتشافات والاختراعات التي يجنى ثمارها الإنسان فى العصر الحاضر، حيث يلاحظ أنه وفى الوقت الذى بدأت فيه أوروبا نهضتها كان العالم الإسلامى قد أصيب بالجمود والتخلف العلمى، يقول أحد المستشرقين الإنجليز وهو- "سارتون" - إنه لولا محنة المغول ثم انحسار الفكر العلمى فى المشرق، لكانت حضارة أوروبا - التى يباهى بها الغرب منذ عصر النهضة - من نصيب مفكرى الإسلام. إن البحث فى اللغة - كما يقول ابن منظور فى "لسان العرب" - هو أن نسأل عن شئ ونستخبر. ومعنى البحث فى المصطلح العلمى أنه: عبارة عن تقرير واف يقدمه باحث[٩] عن عمل أتمه وأنجزه، بحيث يشمل هذا التقرير كل مراحل الدراسة منذ كانت فكرة حتى صارت نتائج مدونة بالحجج والأسانيد.

وهناك معنى اصطلاحى آخر للبحث، هو: طلب الحقيقة وتقصيها وإشاعتها بين الناس. فالوصول إلى الحقيقة هو هدف كل الباحثين. وظاهرة البحث قديمة قدم العلم ذاته، ولاشك أن البحوث العلمية أفادت الإنسانية فائدة كبيرة سواء فى المجالات الفكرية أو العملية.

والتشريع الإسلامى يأخذ فى مجمله بمقتضيات التجديد والتحديث، إنه تشريع إلهى جاء به القرآن الكريم وسنة الرسول خاتم الأنبياء والمرسلين. وعمل الفقهاء هو: فهم هذين المصدرين العظيمين، واستنباط الأحكام الشرعية منهما، وذلك فى الأحكام التى جاءت بالنص فى أحدهما.

ومصادر التشريع الإسلامى أربعة هى: القرآن الكريم، والسنة، والإجماع، والاجتهاد بالقياس أو بأى طريق من طرق الاستنباط. ولم يقع اختلاف فى حكم الواقعة فى عهد النبى (صلى الله عليه وسلم) - لأن المرجع التشريعى واحد. وعندما تعدد رجال التشريع فى زمن الصحابة، وقع بينهم اختلاف فى بعض الأحكام،

وصدرت عنهم فى الواقعة الواحدة فتاوى مختلفة، غير أن هذا الاختلاف كان لابد أن يقع بينهم، لأن فهم المراد من النصوص يختلف باختلاف العقول ووجهات النظر. وعندما آلت السلطة التشريعية فى القرن الثانى الهجرى إلى طبقة الأئمة المجتهدين، اتسعت مسافة الخلاف بين رجال التشريع، مما ترتب عليه ظهور المذاهب المعروفة فى الفقه الإسلامى، فصار الفقه وأحكامه علماً ذا مسائل كلية تطبق على ما وقع وما لم يقع، ودونت فيه منذ ذلك العصر موسوعات لا تزال مرجع المسلمين حتى اليوم، ومن أشهر هذه الموسوعات:(١٠)

"كتب ظاهر الرواية الستة" فى مذهب الإمام أبى حنيفة التى رواها محمد بن الحسن الشيبانى المتوفى سنة ١٨٩هـ عن أبى يوسف عن أبى حنيفة المتوفى سنة ١٥٠هـ. "المدونة الكبرى": فى مذهب الإمام مالك، رواها سحنون (وهو عبد السلام بن سعيد التنوخى) المتوفى سنة ٢٤٠هـ. "الأم" للإمام الشافعى المتوفى سنة ٢٠٤هـ، "المغنى" لموفق الدين عبد الله بن قدامه المتوفى سنة ٦٢٠هـ.

خامساً: المنهج الاستقرائى عود على بدء:-

تحول أغلبية مفكرى الإسلام من العصر الوسيط إلى الحديث وتحولوا إلى منهج جديد يقوم على الاستقراء ؛ أى الاعتماد على الممارسة العملية والتجربة فى المنهج التجريبى الذى يقوم على التجربة وتنظمه قوانين الاستقراء. مثل هذا المنهج التجريبى هو المعبر عن روح الإسلام. حيث توصل مفكرو الإسلام إلى منهج الاستقراء نتيجة معاناة وتجربة. وقد أرجع الأصوليون القياس إلى نوع من الاستقراء من ثنايا ما يمكن أن نطلق عليه قانون العلية أى أن لكل معلول علة وقانون الاطراد فى وقوع الأحداث أى أن العلة الواحدة إذا وجدت تحت ظروف مشابهة أنتجت معلولا متشابها. وقد أقام المسلمون القياس الأصولى على القانونين اللذين أقام عليهما جون ستيوارت ميل استقراء العلى العلمى فى القرن التاسع عشر. والاستقراء عند ميل هو أن تستنتج من

عدة حالات معينة لظاهرة من الظواهر أن هذه الظاهرة تحدث فى كل حالة تشبه هذه الحالة أو الحالات المعينة فى ناحية من النواحى. فهو يقوم على الجزم بوجود النظام فى العالم.

يتبين من هذا الرأى الذى عبر عنه المسلمون - قبل ميل - من إقامة الاستقراء على قانونى التعليل والاطراد فى وقوع الأحداث. وتزخر كتابات مفكرى الإسلام فى العلوم الطبيعية والاجتماعية بأدلة عديدة على تقدم منهج البحث الإسلامى. ففى مجال العلوم الطبيعية والرياضية شرح الحسن بن الهيثم مفهومه للاستقراء فى رسالته عن الضوء بقوله: "ونبتدئ فى البحث باستقراء الموجودات، وتصفح أحوال المبصرات وتمييز خواص الجزئيات".[11]

واهتم جابر بن حيان (فى بحوثه الكيميائية) بمحاولة استخراج علة الشئ ثم البحث عنه فيما يشبهه من الأشياء المجهولة. وأبدع أبو بكر الرازى، وابن سينا (فى الطب) عن طريق التفسير الناتج من المشاهدة الفعلية التى يتبعها فرض يتحقق منه الطبيب عن طريق التجربة. وتوصل ابن سينا إلى معرفة قوى الأدوية بطريقتين هما التجربة والقياس مع تقديم التجربة. وبرز الفيلسوف العربى الغزالى الذى سبق الفيلسوف الفرنسى ديكارت فى اعتماد الشك كوسيلة للتوصل إلى الحقيقة. يقول الغزالى: "فمن لم يشك لم ينظر ومن لم ينظر لم يبصر ومن لم يبصر بقى فى العمى والضلال".[12]

أما فى مجال العلوم الاجتماعية فتكفى الإشارة إلى إنجازات ابن حزم والغزالى وابن تيمية والبيرونى وابن خلدون. وان كان ابن خلدون قد أثرى ذلك المنهج وخاصة فى اكتشافه للعلاقة الديناميكية بين الأسباب والنتائج عند ملاحظته للصراع بين القوى السياسية والاقتصادية والاجتماعية.

إن منهج البحث الإسلامى لم يهتم فقط بالتركيز على بعض الخطوات المنهجية الرئيسية مثل: جمع المعلومات الحسية لمشاهدتها تمهيدا لدراستها، واعتماد الشك كأسلوب يوصل إلى اليقين، والحكم القائم على الدليل والبرهان وإنما تعدى ذلك إلى

إرساء قواعد ما يمكن أن يسمى بآداب البحث العلمى التى تعد مكملة لنظرة الإسلام الشاملة لمتطلبات الإنسان المادية والروحية والأخلاقية.(١٣)

وآداب البحث العلمى كما استنبطها مفكرو الإسلام هى: عدم إصدار أحكام جازمة قبل التروى، امتناع الباحث عن إصدار أحكام إلا فى حدود اختصاصه، عدم المكابرة، قول الحق والدعوة إليه والدفاع عنه.

وقد حظى منهج البحث الإسلامى ببعض الأصوات الموضوعية القليلة فى أوروبا والتى اعترفت بفضله على تقدم الدراسات العلمية والمنهجية فيها. من ذلك قول بعض العلماء: "لم يكن روجر بيكون فى الحقيقة إلا واحدا من رسل العلم والمنهج الإسلامى إلى أوروبا المسيحية. ولم يكف بيكون عن القول لمعاصريه بأن معرفة العرب وعلمهم هو الطريق الوحيد للمعرفة الحقة،... "إن ما ندعوه بالعلم ظهر فى أوروبا كنتيجة لروح جديدة فى البحث ولطرق جديدة فى الاستقصاء طريق التجربة والملاحظة والقياس ولتطور الرياضيات فى صورة لم يعرفها اليونان. وهذه الروح وتلك المناهج أدخلها العرب إلى العالم الأوروبى".(١٤)

ويلفت الأستاذ جاستون بوتول عالم الاجتماع الفرنسى النظر إلى أسلوب المعالجة المادية الذى لجأ إليه ابن خلدون الذى يعتبره ظاهرة فريدة بين علماء العرب. ويرى المستشرق الإيطالى الأستاذ فرانسسكو جابرييلى أن اعتراف ابن خلدون بالقيم الروحية والاجتماعية للدين يصحح الجانب المادى فى نظريته عن العصبية.

ويرى الدكتور على عبد الواحد وافى فى "ابن خلدون" عالما تجريبيا بينما يؤكد الدكتور حسن الساعاتى فضل عاملى الشك والموضوعية على منهجه.

وتحليل منهج "ابن خلدون" فى التجديد يجب أن يتم من زوايا متعددة: سياسية وتاريخية، واجتماعية، وفلسفية، ومنطقية. إن موقف "ابن خلدون" من إنكار ضرورة النبوة كشرط لقيام العمران البشرى "موجه ضد الفقهاء المسلمين الذين يقولون باستحالة حياة البشر دون هداية النبوة".(١٥) ويصف موقفه من الدين بشكل عام بأنه

يراه "مجرد ظاهرة حضارية لها وزنها وعامل اجتماعي نفسي هام على مدار التاريخ". كما أن "ابن خلدون" كان يحاول "إخضاع الدين لنظرياته العلمية".[16] وبالمثل نجد موقف "اروين روزنتال" الذى اعتبر رأى "ابن خلدون" الذى يقول فيه بإمكان تأسيس الملك والمحافظة عليه دون شرع سماوى "كدليل على فكرة المستقل المتحرر من أى قيد دينى".[17]

أما المستشرق الأمريكى الأستاذ "هاملتون جب" فقد حاول التقليل من جدة وأصالة المنهج الخلدونى. ويعزو الدكتور "روزنتال" موقف "ابن خلدون" من المؤسسات والجماعات وغيرها إلى أسلوبه التجريبى من ناحية وإلى غيرته على الإسلام من ناحية أخرى، "إن الإسلام كنظام للحياة والفكر هو النموذج الأمثل للخير الأسمى الذى يقدم الإجابة الكاملة لبحثه التجريبى فى قوانين ومجال عمل الاجتماع الإنسانى". إن روزنتال كان على حق فى التحذير من محاولة اعتبار أرائه ممثلة لاتجاه واحد يشمل مقدمته من البداية إلى النهاية. وبسبب أسلوبه العلمى المبتكر وثروة الأفكار السياسية التى خلفها "ابن خلدون" وراءه اعتبره روزنتال أبا علم السياسة الحديث.[18]

سادساً: تقويم منهج ابن خلدون فى التجديد:-

رغم اختلاف العلماء فى الحكم على أسلوب فكر ومنهج "ابن خلدون" فإن هناك نقاطًا لم يختلف عليها أحد من العلماء المتزنين هى: ١- عمق الأسلوب الذى انتهجه فى دراسة المعلومات الاجتماعية والتاريخية وأصالته والتى كانت ميدانا خصبا لدراسات سابقة متعددة تنقصها المعالجة المنهجية[19]، ٢- اتجاهه العلمى الواضح والتزامه بالموضوعية وعدم التحيز للعلاقة الديناميكية بين الأسباب والنتائج.

ولعل من دواعى الاعتزاز بمفكرنا العربى أنه عزز هذا الاتجاه الواقعى بسبر غور العلاقة بين الأسباب والنتائج، فإنه لم ينظر إلى الأسباب والنتائج نظرة استاتيكية. وإن ما يجتذب الاهتمام حقيقة إلى مقدمة "ابن خلدون" هو أننا لا يمكن أن نجد فيها

الأسباب فى جانب والنتائج فى جانب آخر. فمثل هذا الاستقطاب غريب على فكر "ابن خلدون" الذى لا يعرف هذا التجريد الأجوف. ومن أبرز الأمثلة المتعددة التى لا يمكن أن تشرح مثل هذا التفاعل مناهج سلوك متباينة تجاه المسائل الزمنية والدينية، حيث إنه وفى ظل تطور الحضارات تبدأ مرحلة جديدة من التأثيرات المتبادلة. وفى بداية هذا الفرض المنهجي عن الطبيعة الديناميكية لمناقشات "ابن خلدون" فإننا لن نجد أيضا استقطابا جامدا للأسباب والنتائج فى دراسته لظاهرة العصبية فى كل من مجتمعى البداوة والحضارة. إن العصبية فى طورها البدائى النشط وبخصائصها نتيجة لأسلوب الحياة الخشن فى ظل البداوة، نلاحظ أنها تصبح السبب فى تغيير هذا اللون من الحياة الاجتماعية إلى لون آخر تماما ويستمر التفاعل وتبادل المراكز بين الأسباب والنتائج فى نعومة ورفاهية الحياة الحضرية. كان "ابن خلدون" يعتقد بوجود علاقة ديناميكية بين الأسباب والنتائج لا تترك أيا منها فى مكانها بشكل جامد. فالأسباب لا تظل دائما أسبابًا، وكذلك الحال بالنسبة للنتائج وإنما هناك حركة وتغير دائمان وحلول للأسباب محل النتائج وبالعكس، وذلك فى سلسلة متصلة من ردود الفعل المتبادل. على أن "ابن خلدون" عارض التفسيرات الجامدة للأحداث والظواهر كما عارض أيضا التفسير الجامد لبعض المبادئ التى كانت مطبقة فى الخلافة الإسلامية، وفضل على ذلك التفسيرات والمفاهيم النسبية، لهذا فإننا لا نستطيع القول أن منهجه يستند فقط على أساس دينى كما لا نقدر على دمغه بأنه مادى. والاستنتاج الذى يمكن أن نخرج به من كل مناقشاتنا هو إنه منهج مركب وجديد يضاعف من قيمته وأصالته أن "ابن خلدون" – وهو المؤمن الغيور على الدين – لم يسبق بأى مفكر من أية عقيدة سياسية أو دينية نجح فى التوصل إلى ما توصل إليه من معالجة علمية مبتكرة للعلاقات المتبادلة بين العوامل الاقتصادية، والظواهر الاجتماعية.

والنقطة الأخيرة التى نريد إيضاحها هى: أن منهج "ابن خلدون" كمفكر عبقرى لا يمكن بحثه كظاهرة منعزلة فى ميدان دراسة المناهج وعلاقاتها بالنظريات السياسية والاقتصادية والاجتماعية. وهو بهذا يستحق منا نظرة شاملة أخيرة قد تلقى الضوء

على مكانه فى حقل دراسة المناهج. وخاصة فى حقل تجديد الخطاب الإسلامى وهو ما ترك تأثيراً كبيراً على المفكرين السياسيين والاجتماعيين(٢٠) الذين جاءوا بعده وأن منجزاته العلمية تستلزم إعادة النظر فى تطور المناهج العلمية فى العلوم الإنسانية والاعتراف بفضله فى الوقت الحاضر من جانبى علماء المسلمين المحدثين. وإن منهج "ابن خلدون" يمكن اعتباره مرحلة متوسطة بين المناهج المجردة التى كانت سائدة قبله فى العصور الوسطى من جانب، وبين المناهج الوضعية والمادية لكبار المفكرين الذين ظهروا بعده وخاصة فى أوروبا من جانب آخر، هذا علاوة على أن استحالة تصنيف منهجه بشكل مطلق وحاسم تحت عناوين ميتافيزيقية أو مادية وهو ما يعتبر دليلاً آخر على أنه يمثل مرحلة انتقال بين الاثنتين.

وتأسيسًا على منهجية البحث تثور العديد من التساؤلات حول إشكالية تجديد الخطاب الدينى فى آلياته وضوابطه، من حيث ضرورة الاتفاق بين علماء المسلمين المحدثين على منهج واحد للفظة "إشكالية" باعتبارها مسألة أو مجموعة مشاكل تحظى بالاهتمام؛ وإن لفظة "إشكالية" هذا البحث فى هذا الموضوع فى جوهرها تحتاج فى واقع الأمر إلى تشاور وتنسيق وتعاون بين كافة العلماء المسلمين المعاصرين نظراً لاتسامها - أى الإشكالية - بطابع التعقيد والتداخل ووجود قدر هائل من العقبات يواجه هذه "الإشكالية" للمضى قدما فى تحديث المجتمعات الإسلامية المعاصرة كافة فى أزماتها الراهنة.

الهوامش

(١) راجع تفصيلاً: ..Robert S. Lopez, Annales, E.S.C., Juiller - Aout, 1975, P. 899 وفى السياق ذاته تجدر الإشارة والإشادة بجهود الكثير من المستشرقين ومنهم إدوارد سرجنت من جامعة كمبردج البريطانية بشأن جهوده المنشورة فى موسوعة عن اليمن، وبالمثل الأستاذ ريكس الذى ترجم وحقق كتاب الخطط للطبرى، والذى يعمل أستاذًا فى جامعتى كمبردج (ومانشستر فى فترة لاحقة)، وقد التقيت بهما فى بريطانيا خلال فترة ابتعاثى، فى حين أساء الكثير من المستشرقين فى كتاباتهم للإسلام الحنيف، ولعل أبرزهم – فى اعتقادى – برنارد لويس من جامعة لندن، والذى التقيت به أيضًا والكثير من مؤلفاته تسيئ إلى الإسلام "الباحث". كما تجدر الإشارة لكثير من المستشرقين الفرنسيين والألمان والهولنديين حيث أنصفوا الإسلام فى كتاباتهم، حيث التقيت وتناقشت معهم فى مؤتمر الكشوف البرتغالية فى لشبونة عام ١٩٨٣ "الباحث".

(٢) راجع تفصيلاً: ..Robert S. Lopez, Annales, E.S.C., Juiller - Aout, 1975, P. 899 وراجع تفصيلاً دكتور/ الحبيب الجنحانى، التجمع العربى الإسلامى، ص ص ٧–١٢، سلسلة عالم المعرفة، العدد ٣١٩، سبتمبر ٢٠٠٥.

(٣) راجع فى تفصيل ذلك، دكتور/ محمد نصر مهنا، انتشار الإسلام فى آسيا، الجزء الأول، الفتوحات الإسلامية، دراسة فى تاريخ العلاقات الدولية والإقليمية، المكتب الجامعى الحديث، الإسكندرية، ٢٠٠١.

(٤) وهو أبو الحسن على بن الحسين بن الحسين بن على (ت ٣٤٦هـ)، مروج الذهب ومعادن الجوهر، تحقيق محمد محيى الدين عبد الحميد، القاهرة، ١٣٨٧هـ/١٩٦٧م.

(٥) راجع فى تفصيل ذلك: دكتور/ محمد السعيد جمال الدين، مناهج البحث والمصادر فى الدراسات الإسلامية والعربية، القاهرة ١٩٨٠، ص ص ٣– ٢٠.

(٦) نقلا عن: محمد إقبال: تجديد الفكر الدينى فى الإسلام، ترجمة عباس محمود، طبع مصر ١٩٥٥، ص ١٢٤.

(٧) فؤاد سزكين: محاضرات فى تاريخ العلوم، طبع الرياض، ص ١٨.

(٨) أورده ابن عبد البر فى جامع بيان العلم، باسناده، وقال هو حديث حسن جدا وفى اسناده ضعف، وروى أيضا من طرق شتى موقوفا على معاذ. أنظر: حاجى خليفة: كشف الظنون عن أسامى الكتب والفنون، المقدمة، ص ١٩ -٢٠، طبع مطبعة المثنى ببغداد.

(٩) دكتور/ محمد السعيد جمال الدين، مرجع سابق، ص ص ١٢ ومابعدها.

(١٠) لمزيد من التفصيل فى مصادر الفقه الإسلامى حتى سنة ٤١٠هـ، راجع كتاب "تاريخ التراث العربى" لفؤاد سزكين، الترجمة العربية: الجزء الثانى، طبع مصر ١٩٧٨، ص ٧ -٢٤١.

(١١) جلال محمد موسى، منهج البحث العلمى عند العرب (فى مجال العلوم الطبيعية والكونية)، بيروت ١٩٧٢، ص ٢٧٢، ص ٢٧٥.

(١٢) أنور الجندى، مقدمات المناهج (العودة إلى منابع الفكر الإسلامى الأصيل)، القاهرة، ١٩٧٧، ص ٨.

(١٣) سيد أبو المجد، "الملكات العقلية فى القرآن الكريم"، محاضرات الموسم الثقافى الثانى لجامعة الأزهر، نوفمبر ١٩٥٩، ص ١٠، استشهد بها الدكتور فاضل زكى محمد، الفكر السياسى العربى الإسلامى، بغداد ١٩٧٦، ص ١٤٠ , وراجع أيضاً : Briffault Making of Humanity, PP 190, 202.

(١٤) أشار إليه الدكتور على سامى النشار، مناهج البحث عند مفكرى الإسلام، ص ٢٤٤، ٢٤٥

(١٥) Kamil Ayyad, Die Geschichts und Gesellschaftslehre Ibn Halduns, Forschungen Z. geschichts-U. Gesellschatfsehre, Hrsg. Von Kurt breysig, 2. Heft. Stuttgart und Berlin 1930, P. 114.

(١٦) Ibid, PP. 51-53, 173.

(١٧) Ewin Rosenthal, Ibn Khalduns Gedanken Uber den Saat. Ein Beitrag, zur Geschichte der Mittelatrelichen Staatslehre, Historische Zeitshrift, Beiheft 25, Munich and Berlin, 1932, P. 12.

(١٨) Erwin Rosenthal, "Ebn Jaldun's Attitude to the Falasifa" in : Al-Andalus. Vol 20, I (1955), PP. 75-76 Footnote 2: Also his article In "The Listener, London, April, 17, 1958; also his book: Political thought in Medieval Islam, Cambridge 1958, 2nd ed., 1962, PP. 84-19.

(١٩) Pitirim Sorokin, Society, Cutlure and personality. New York 1962, P. 20, also his book, Social and Cultural Dynamics, New York, 1937, Vol. 2, P. 155, Footnote 20.

(٢٠) ينادى بعض العلماء بضرورة القيام بمزيد من الدراسات لبحث بعض أوجه الشبه الهامة بين الأفكار التي أوردها "ابن خلدون" في علم العمران وآراء بعض المفكرين الذين جاءوا بعده مثل بودان وأوجست كونت. أنظر في ذلك تمهيد الدكتور علي عبد الواحد وافي لمقدمة "ابن خلدون" صفحة ١٧٧, كذلك الدكتور عبد العزيز عزت "تطور المجتمع البشري عند ابن خلدون" في أعمال مهرجان "ابن خلدون"، مرجع سابق صفحات ٥٢، ٥٣، كذلك. وراجع أيضاً:

H. Becker, and Harry Elmer Barnes, Social Thought from Lore to Science,m Op. Cit., P. 349.

رؤية جديدة للقصيدة العربية
من معلقة امرئ القيس

فايز على(*)

عرضت جمهرة من المستشرقين الأوروبيين فى العصر الحديث لتاريخ الأدب العربى منذ نشأته الأولى. وقد تشككت طائفة منهم فى الشعر الجاهلى وشككت فى صحة نسبته إلى شعراء ما قبل الإسلام، ولا تعنينا هذه المسألة إلا بمقدار ما تتصل بالإبداع الشعرى لدى العقلية العربية إذ شكك بعض المستشرقين أيضًا فى مقدرتها على الإبداع الشعرى والفلسفى والعلمى، مثلما فعل "رينان" "ورودنسون".

فالرؤية المعهودة للشعر العربى ترد نشأة النزعة الرومانسية فى الشرق العربى إلى الأثر الغربى، وهذه رؤية يمكن تفنيدها على عدة أوجه سنوضحها توًا. وقد اخترنا معلقة امرىء القيس الكندى - وهى الأولى فى المعلقات - لأنها من السابق للإسلام كله كما فعل "مرجوليوث"، وتابعه فى هذا الشك طه حسين فى "الأدب الجاهلى" الذى يبدو أنه تأثر أيضًا بآراء" جيب" "ونيكولسون". وإن كان أبو الفرج الأصفهانى قد عرض لقضية النحل منذ القدم فأشار إلى انتحال بعض الشعر الذى رواه دون تشكيك مطلق فى الشعر الجاهلى كما ذهب طه حسين الذى قال إن مثل امرئ القيس مثل "هوميروس" لا نعرف عنه شيئًا(1)، ويبدو السؤال مشروعًا عن الصلة بين الرومانسية - وهى مذهب نقدى غربى - والشعر الجاهلى؟

(*) كاتب ومترجم وناقد.

وقبل الإجابة عن هذا السؤال نقدم بما قاله بعض المستشرقين . يقول "بروكلمان" : "وأقدم ما بقى من مجموعات القصائد الكاملة هو الاختيارات التى جمعها حماد الرواية وسماها .. السموط أو .. المعلقات. وأراد حماد من هاتين التسميتين الدلالة على نفاسة ما اختاره"(٢) ومنها معلقة امرئ القيس التى ترجمها "جانتس Gandz" إلى الألمانية(٣). وهذا القول يتفق مع قول الذاهبين إلى أن الشعر العربى قد بلغ ذروة من ذرا الإتقان والروعة فى ذلك العصر الجاهلى، الذى لا تعرف له بداية محددة نظراً لأن شعره دوّن لاحقًا.

" لكن ذلك لم يخل بعض الرواة من التلهى بالدعاوى العريضة فى نسبة بعض الأشعار إلى أشخاص يقف العقل حائلاً دون إقرارها أو الاعتداد بها"(٤) فيروون أشعاراً قالها آدم فى رثاء هابيل، ويزعمون أن إبليس أجابه بالشعر أيضًا، وتدخل بعض الملائكة فى هذه المبارزة الشعرية، ولا نعجب من هذا أبداً، فلا غرو أن نظم الشعراء قديمًا شعراً دراميًا على ألسنة آدم وإبليس وسواهما لتصوير قصة أبى البشر وما فيها من مآس، وربما ذهبت تلك الدراما أدراج الرياح، ولم يتبق منها غير أبيات هنا وهناك ظن الناقلون أنها نسبت لآدم وإبليس. فالعجب إذن من ظن أولئك الرواة. ومن الواجب النظر فى الشعر الجاهلى نظرة أكثر تدقيقًا لنكشف عن سماته الرومانسية الأصيلة.

لقد طالعنا فى الدراسات النقدية الحديثة عندنا أن مصر لم تعرف الشعر الرومانسى قبل سنة ١٩٢٧ حين صدر ديوان الشفق الباكى لأحمد زكى أبو شادى أحد مؤسسى جماعة "أبوللو" (إله الفن الإغريقى) وقيل فى تفسير ذلك إن شعراءنا الرومانسيين قد تأثروا بالرومانسية الغربية - الإنجليزية والفرنسية أو الألمانية - وبطبيعة الحال فقد ظهرت الرومانسية هناك كرد فعل للنهضة الصناعية المتوسعة على حساب المشاعر الإنسانية وحياة الفطرة، ومن ثم اتجه الشعراء الرومانسيون إلى الطبيعة إبان القرن الثامن عشر، وغرقوا إلى آذانهم فى الوجدان والخيال ثائرين على النزعة الكلاسيكية (الغربية)(٥). وهذه الثورة الرومانسية ينبغى أن

تفهم وتفسر فى إطار الظروف الأوروبية التى نشأت فيها، إذ تزايد الاهتمام بدور الإنسان - الأوربى فى المقام الأول - حتى اعتبره البعض مركز الكون. وجاءت تعبيرات الرومانسيين خيالية محلقة فى أجواز الحلم، لأن الخيال فى رأى شيللى (١٧٩٢-١٨٢٢) - أصدق تعبيراً عن الحقيقة، وهو بخلاف الوهم الذى هو تشويه للحقيقة[٦].

ونحن نتساءل حينئذ: "هل ثمة أثر للاستشراق الأدبى فى التيارات النقدية الحديثة لدينا؟ أى هل بنى نقادنا أحكامهم بناءً على رؤية هذه الطائفة من المستشرقين أو تلك؟ وهل قاموا بذلك - عن وعى أو بدون قصد - بناءً على اقتناعهم بتلك الرؤى أم انبهاراً بها أو اقتداءً؟"

فى ظننا إنه لأسباب عدة - بعضها شخصى وبعضها عام - انتقلت إلى شرقنا عدوى الرومنسية عبر طائفة من النقاد والشعراء المبهورين بالآداب الغربية، أو نقلت إلينا فى كتابات بعض المستشرقين أو المهتمين بالآداب الشرقية من أبناء الغرب ودارسيه. والقائلون بهذا الرأى يعتبرون أن الإبداع الأدبى الحديث عندنا قد بدأ من الصفر، فلم يكن أمام المبدعين فى شرقنا إلا النماذج الغربية الحديثة. ولكن النظرة المنصفة تقضينا أن نمد البصر إلى الإبداع الأدبى - والشعرى - الذى ظل متصلاً منذ عصور الجاهلية الأولى حتى الآن، وأن عرا الضعف ببعض حلقاته - لاسيما العصر المملوكى العثمانى - فازدهارها الشعر منذ الجاهلية الأولى حتى نهاية العصر العباسى لم يذهب بالطبع أدراج الرياح، وإنما النهضة الأدبية الحديثة عندنا مدينة لتلك الازدهار. والنقد الأدبى الموضوعى فى نظرنا كفيل بالكشف عن ذلك الدَّين .

وصاحب هذه الدعوى عن تبعية الشرق للغرب حملة ضارية على الشعر العربى (الكلاسيكى) واللغة العربية (التقليدية) وتم رميها بالضحالة والتجمد والافتقار إلى الخيال ، مما يفسر أحياناً بغياب الأساطير العربية إذ لم يصل إلينا منها مثل

ما وصلنا عن اليونان. ومثل هذه الآراء تتجاهل أمرين هامين، أولهما أن أهل اليونان لم يكونوا أول الأمم المبدعة صاحبة الخيال والأساطير رغم نبوغهم فى هذا المجال، وثانيهما أن صحراء العرب الجدباء كانت مثار خيال وإبداع مثلما كانت جبال اليونان وبحارهم(٧). ولكن علينا أن نبحث عن خصوصية الخيال العربى والعقل العربى بدلاً من الاتهام بجدب القيمة. كما أن التأمل الشفاهى الذى حفظ لنا تلك الأساطير العربية القريحة لم يقف حائلاً دون الرؤية الأيدلوجية التى رفضت تلك الأساطير مع مجىء الإسلام(٨).

وحينئذ تتحدد المشكلة فى عنصرين: الأول أن الرومانسية العربية والتيارات والمدارس المجددة فى الأدب عامة والشعر خاصة مدينة فى نشأتها للأثر الأدبى والنقدى الغربى وحده طالما تجاهلنا تاريخ الإبداع العربى والإنسانى السابق للعصر الحديث.

والعنصر الثانى - وهو مترتب على الأول - أنه لا توجد ثمة علاقة بين هذه المدارس التجديدية وما سبقها من تراث عربى تقليدى باعتباره إنتاجاً غثا لا قيمة له: فهو مجرد شعر غنائى معظمه فى المدح أو الهجاء أو الغزل المادى . وما القصيدة العربية إلا تجميع لعدد من الأبيات (وحدة البيت لا وحدة القصيدة). وهذه وجهة نظر واضحة كما سيتضح لنا.

وثمة سؤال هام، وهو أنه كيف تكون الآداب العربية الحديثة مكتوبة باللغة العربية نفسها التى تتهم بالقصور على نحو ما أوضحنا؟ إذن يرجع الفضل فى إبداع الرومانسية العربية - وأضرابها - إلى النقل عن اللغات الأوروبية وآدابها، فهى وحدها اللغات المتشرفة بسمو الخيال وثرائه، فمدارس المهجر - بحكم نشأتها - نهلت من تلك الآداب الغربية، ومدرسة الديوان و (الغربال) وأبوللو وغيرها يجرى عليها الحكم ذاته بدرجة أو بأخرى(٩). وهذا الحكم الغريب يتجاهل واقعة أن الإبداع لدى أية أمة متصل عبر العصور، يرفد ماضيه حاضره، ويغذيه ويمده بالحياة.

تعريف بالشاعر[١٠]: هو امرؤ القيس بن حجر الكندى من قبيلة كندة، وابن حجر آكل المرار الذى آلت إليه إمارة كندة، تلك التى ازدهرت منذ أواسط القرن الخامس الميلادى، ولكنها دخلت فى صراعات مع جيرانها، وقد خر أبو الشاعر صريعًا فى إحداها، فأصر شاعرنا على الأخذ بثأر أبيه. وقد ولد شاعرنا أواخر القرن الخامس أو أوائل القرن السادس الميلادى، وعاش حياةً لاهيةً حتى قرر الثأر لأبيه، وكان يغلب عليه طبع المغامرة والاقتحام. وقيل إنه رحل إلى قيصر فى القسطنطينية حيث لقى حتفه فى ظروف غامضة. أما عن شعره فيمتاز بغزارة الخيال وروعة التشبيه وتواتره حتى عده الرسول الكريم حامل لواء الشعراء (إلى النار). وتعد معلقته فى رأينا أصدق تعبيراً عن تجربة حياته التى تميزت بالقلق والهم، فقد عبر عن صميم معاناة الإنسان ومحنته فى ذلك الوقت المبكر سابقًا فى تصورنا المذاهب الوجودية والشخصانية والرمزية الحديثة.

معلقة امرئ القيس – الملك الضليل : هى الأولى فى المعلقات، وقيل إن المعلقات السبع قد كتبت بماء الذهب وعلقت فى أستار الكعبة إذ كانت من أبدع ما أنتجه الشعراء العرب فى جاهليتهم حتى أنها أجيزت فى سوق عكاظ كما نقل السيوطى فى المزهر[١١]. ومعروف أن جامع تلك القصائد الطوال المعلقات هو حماد، وقد قام بتلك المهمة فى نهاية العصر الأموى ويستهل شاعرنا معلقته ببكاء الأطلال ثم يذكر أيام لهوه فى مقطع غزلى طويل نسبياً يشغل نحو ثلث القصيدة.

ويعرض لوصف الليل وما انتابه من هموم، وينتقل لوصف الذئب وحواره معه – فى أبيات يقال إنها منحولة عليه، كما يصف فرسه العجيب وصفًا عبقريًا فريدًا ثم يعرض إلى الصيد والطعام، ويختتم القصيدة بوصف المطر والبرق والطبيعة. ومطلع القصيدة.

قفا نبك من ذكرى حبيبٍ ومنزل   بسقط اللوى بين الدخولِ فحوملِ (١٢)

أصاح ترى برقًا يُريك وميضهُ ... كلمعِ اليدين في حبيّ مكلّل

يضيء سناه أو مصابيح راهبٍ ... أمالَ السليطَ في الذبالِ المفتل

قعدتُ وأصحابي له بين جامرٍ ... وبين إكامٍ بُعدَ ما متأمَّلي

وأضحى يسحُّ الماءَ حول كتيفه ... يكبُّ على الأذقان دوحَ الكنهبل

وتيماءَ لم يتركْ بها جذعَ نخلة ... ولا أُطمًا إلا مشيدا بجندلِ

كأن ذرا رأس المجيمرِ غدوةً ... من السيلِ والغثاء فلكة مغزلِ السيل

كأنَّ ثبيرًا في أفانين ودقه ... كبيرُ أناسٍ في بجاد مُزمّلِ

وألقى بصحراء الغبيط بعاعه ... نزول اليمانيِ ذى العياب المحمَّل

كأن سباعًا فيه غرقى غُديّةً ... بأرجائه القصوى أنا بيشُ عُنصُلِ

على قطَنٍ بالشيم أيمنُ صوبه ... وأيسرُه على الستارِ فيذبلِ

وألقى ببيسُيانٍ مع الليلِ بَركَه ... فأنزلَ منه العُصمَ من كل منزلِ

وتضيف بعض الروايات قبل آخر الأبيات هذا البيت :

كأن مكاكيَّ الجواء غُديةً ... صبُحن سُلافًا من رحيقٍ مفلفلِ

وسنكتفي من هذه المعلقة النفيسة بآخر مقاطعها، وهو جملة الأبيات التي يعرض فيها شاعرنا لوصف البرق والغيث الذى فاض سيولاً ، فيقول :

ليست الصورة التي ترسمها هذه الأبيات صورة طبيعية وحسب، فهي تشمل عناصر الحركة والصراع في تلك الطبيعة: صراع الموت والحياة، والخير والشر، والسيل والسباع والوحوش. كما أن الحيرة البشرية مصورة أيضًا خير تصوير، إذ

يبدو شاعرنا متأملاً لظواهر الطبيعة المتغيرة، مشدوها مما يحمله الغيث فى طياته من عجائب. إن تصوير شاعرنا للطبيعة يتضمن محاولته تفسير ظواهرها، مما يضيف قيمة لشعره، فنجده يجمع بين محاكاة الطبيعة، والتعبير عن وجدانه. والمحاكاة هنا تنطوى على الإبداع فهى محاكاة بالمعنى الأرسطى لا الأفلاطونى(١٣).

فى هذا المقطع تشخيص فريد للبرق والغيث الذى تحول إلى سيل مدمر لكنه باعث للحياة أيضًا، والصور البيانية تقدم فى غزارتها رؤية درامية إذ تعكس تغيرات جذرية فى البيئة الصحراوية، فتزال الأشجار العاتية والنخيل الباسقة، وتباد الوحوش وتحطم المنازل. فالأبيات إذن تتلاحم فى وحدة واحدة لتعبر عن صورة كلية يختتم بها الشاعر معلقته.

فثمة حوار بين الشاعر وصاحبه المفترض يذكرنا بحواره مع صاحبيه فى "قفا نبك من ذكرى حبيب إذن ..." فثمة إذن تيار متصل من الشعور يستغرق أبيات القصيدة ومقاطعها، مما يدل على روعة الشعر الغنائى التى يجب التوقف عندها. ويرى الشاعر من البرق لمعه ووميضه وشكله الخارجى فيشبهه باليدين وقد امتدت أصابعهما، فاستوفى تصوير حركة البرق فى جملة من الاستعارات والتشبيه، ولو أنه اكتفى بهذا لما كان ملومًا، بل إنه أوضح أثر البرق حين يراه صاحبه، فى حين أن وميض البرق هو سبب الرؤية، وهذا تصوير وجدانى عميق ليس بالشكلى. الأمر الذى يدحض دعاوى بعض المستشرقين مثل رينان عن ضحالة العقلية الشرقية، ويوضح أنها دعاوى عنصرية ذات مرام سياسية(١٤).

وشبه الشاعر سنا البرق بمصابيح الراهب (فى الجمع)، فقال : يضئ سناه أو مصابيح .." وليؤكد على كثافة الضوء استخدام الجمع كما قلنا، وقلب المعنى فقال "أمال السليط فى الذبال ..." فالراهب يمل أى يصبّ السليط أى زيت السمسم فى الذبال أى الفتيل، فلماذا إذن قلب المعنى، إذ الأصل أنه يميل الفتيل فى الزيت؟ لزيادة المعنى؟ أم لإضافة خصوصية للصورة، فإذا بالراهب (رمز الهيبة والوقار) ينقلب حاله نظراً لرهبة البرق، فيميل الزيت فى الفتيل؟ أو يهينه - بمعنى يكثر منه - حسب رواية

أخرى ؟ إن أسلوب القلب يعنى ثراء الأسلوب العربى، إذ يتيح معانى وإشارات جديدة، فضلاً عن أنه يفاجئ المستمع وينبهه. (ولا ننسى أن الشعر فن إلقائى). ونحن نسأل هذا أليس كل بيت من هذه الأبيات يحكي لنا قصةً غايةً فى القصر؟ قصة ذلك البرق الملتمع؟ أو قصة الراهب الذى يوقد مصباحه، التى ضربها الشاعر للتشبيه؟ أجل. إنها القصة متناهية القصر التى أطلق عليها فى الغرب اسم رومانس ومنه جاء مصطلح الرومانسية. ويهمنا كثيراً أن نقرر - فى هذا المعرض - أن الشعر العربى عرف هذا النوع من القصة قبل ظهوره فى الشعر الغربى الرومانسى إبان القرن التاسع عشر أو قبله بقليل. ويعنينا أيضاً أن نعيد ما قرره المستشرق "ريجس بلا شير" من أنه كان ثمة شعر ونثر جاهليان لم يتصلا بمؤثرات أجنبية. ومعنى هذا أن الشعر الجاهلى هو ابن بيئته ونتاج قريحة عربية ذات خيال خصب ومقدرة على الحكاية. ولعنا نذكر هنا ما قاله أحد النقاد:" إن طبيعة الأدب تظهر كأوضح ما تكون حين يرد إلى نواحيه الأصلية، فمن الجلى أن مركز الفن الأدبى يقع فى الأنوا ع الأدبية التقليدية من شعر غنائى وملاحم ودراما. والمرجع فيها كلها عالم الحكاية والمخيلة"(١٥) فإذا كان الشعر الغنائى قد اعتبره النقاد نوعًا أدبيًا فى ذاته، فلماذا نقصر البحث فيه على الصور البيانية من استعارة وكنايه، وغير هذا من عناصر البديع والمعانى (الأساليب) ولماذا لا نتجاوز هذه المسائل إلى حيث نحلل مضمون القصيدة الغنائية؟ إن هدف هذه الورقة مجرد محاولة التحليل.

وفى البيت الثالث "قعدت وأصحابى له .." تعبير عن دهشة الشاعر ورفاقه حتى أنهم قعدوا يتأملون ذلك البرق العجيب المنتشر بين "جبلى جامر" وأكام" على بعد المسافة بينهما. والدهشة دليل على امتداد حال التأمل التى عبرت عنها "مصابيح راهب" بكل ما يحمله التعبير من وحدة وتبادل وهداية للحائر. ولو صح أن الشعر العربى لا يحمل فكراً عميقًا لما قعد شاعرنا قعدة التأمل تلك، فشاعرنا يبدو أبعد ما يكون عن حال اللهو والدعة التى اشتملته فى مطلع القصيدة. فيبدو هناك منشغلاً باللهو عن التفكير، وهنا يبدو مسترسلاً فى الفكر والتأمل، وتلك حال اتفق معه فيها

صحابه "قعدت وأصحابي له.." مما يعني أن ظاهرة طبيعية هي البرق استدعت اتفاقًا إنسانيًا في محيط تلك البنية، ولعل هذا ما عناه دلتاى بقوله: إن كل جملة وكل فن لا يكون مفهومًا إلا إذا تواضع كل من الناطق والفاهم على ما تدل عليه"[١٦] (تراسل الإدراك بين الذوات: المتكلمة والمتلقية) وإن التماس الشاعر الهداية من الطبيعة على هذا النحو على تمازج ذاته مع الطبيعة مما يعد سبقًا في مضمار الرومانسية إذا أخذنا من المصطلح جوهره.

هذا من جهة، ومن جهة أخرى فإن استخدام الشاعر لمفردات مثل "مصابيح راهب"، منارة راهب، التي استخدمها في المقطع الغزلي - يدل على أن الرهبنة كانت معروفة أو منتشرة آنذاك قبيل مجيء الإسلام، مما يدفع الزعم بأن مثل هذا الشعر الجاهلي منحول، أي أنه تم نظمه في العصر الإسلامي بعناية شديدة ونسب إلى شعراء عاشوا في الجاهلية. صحيح أن الشعر الجاهلي كان يتناقل شفاهةً، ولم يتم تدوينه إلا على يدي حماد الراوية في العصر الأموي، ولكن هذا لا يعني أنه شعر منحول[١٧].

والقصيدة هذه غنائية إذ تتنوع أغراضها بين الغزل والشكوى والوصف والحكمة، ورغم هذا تتجلى فيها مثل هذه الأبعاد التأملية الفلسفية. وهي كذلك شعر وجداني معبر. وإذا كان البعض قد دأب على تقديم سوء النية لدى الحديث عن المستشرقين، فإنه يتضح لنا أن لهم آراءً تعد أكثر إنصافًا، من ذلك ما قاله جرونباوم عن نشأة الشعر الغنائي في أوروبا القرن الثامن عشر، الذي كان قوامه الخبرات النفسية لإنسان العصر الحديث رغم ضحالة هذه النزعة الإنسانية في الشعر العربي إبان القرون الوسطى. لكن جرونباوم يؤكد أن الشعر العربي ظل منذ القدم حتى القرن العاشر الميلادي متحليًا بالإبداع والخلق الإنساني[١٨]. وفي هذا ما نعتبره مقدمة كافية لنا لكي نبحث عن جذور الرومانسية في ذلك الشعر، ونجهد في البحث جهداً.

وفي البيت الربع" وأضحى يسحّ ..." كناية عن غزارة المطر، والفاعل هنا هو البرق الذي يشخصه الشاعر في كل تلك الأبيات، وكتيفه جبل، وفي رواية أخرى

"وأضحى يسح الماء عن كل فيقة" والفيقة هي الحلبة، وهذه الاستعارة تنطوى على تشبيه ضمنى للسماء بالناقة الحلوب (وهى رمز أسطورى للسماء عند العرب). إنه هذا الخيال الأسطورى المجنح الذى قيل أن الرومانسية تنفرد به، فإذا بنا نسمعه فى معلقة امرىء القيس، ولا نزال نسمعه فى قصائد عربية كثيرة لم تمتد إليها يد البحث للتنقيب عن جذور الرومانسية العربية إن جاز التعبير. ويصعب أن نتصور انتحال مثل هذه الصور اللصيقة بالبيئة الجاهلية فى مثل هذه الألفاظ والإستعارات إلا أن يكون كل الشعر الإنسانى منتحلاً.

وهذا الغبث يكتب أشجار الكنهبل - أى الصمغ العربى وارفة الظلال على أذقانها، رغم استقرارها وبسطها الظل والحماية، فلا غرو أن اعتبرت رمز الثبات والوقاية، فإذا بها على هذا النحو الهزلى تكب على أذقانها. إن هذا السيل باطش مدمر فهو لم يترك فى تيماء - موضع آخر - جذع نخلة ولا أطمًا - أى بيتًا بجصّ وحجارة - إلا اقتلعه وسواه بالأرض "مشيداً بجندل" وهنا تظهر النخيل ذات الجذور الضاربة فى الأرض هزيلة أمام هذا السيل (فى البيت الخامس)، وهنا تقف عند عنصر التشخيص الظاهر فى كل أغراض القصيدة، فكما شخص شاعرنا ديار محبوبته فضلاً عن الذئب والليل والجود وغيرها، فإنه يضيف فى كل بيت من هذا المقطع تشخيصًا للبرق أو الغيث .... فهل جاءت الرومانسية الحديثة بمبدأ التشخيص ابتداعًا؟ وكيف حدث هذا؟ نعتقد أن الرومانسية الغربية تميزت بالتشخيص - لا شك - مقارنة الكلاسيكى الغربى، وبغض النظر عن مدى صحة هذه المسألة، فقد كان ثمة حماس كبير وانبهار لدى دراسى المذهب الرومانسى، مما ضخم من هذه الواقعة، حتى نجد أنه قد شاع فى نقدنا الأدبى الحديث أن الرومانسيين قد جاءوا - فى هذا المجال - بما لم يستطعه الأوائل، مع أن التشخيص مبدأ أساسى فى البلاغة العربية التقليدية، وهو فى نظرنا دليل على ثراء اللغة العربية حتى أنه إذا جاز أن تسمى لغة ما بأنها لغة رومانسية فالعربية إذن هى المقصودة، والمنصفون من المستشرقين يقرون بهذا، ولكن لا يمكن أن نتوقع منهم أن يذهبوا إلى حد افتراض أن الرومانسية

الغربية مجرد فرع إذا قارناها بالشعر الغنائي العربي (القديم)، ولكن ليسَ هذا الافتراض جديراً بالتدبر؟

وفي البيت السادس يبدو جبل المجيمر (وهي أرض لبني فزارة) وقد غطاه السيل في الغداة - فما بالباقي بالعشي، فلا تظهر إلا ذروته مثل فلكة المغزل. والرمزية هنا واضحة، فالجبل الضخم الرأسي يبدو صغيراً كفلكة المغزل على نحو ما تبدو السباع الغارقة وقد جرفها السيل مثل أنابيش البصل ذات الجذور القصيرة الواهية.

وأما ثبير - في البيت السابع - وهو جبل معروف، فقد أصابته "أفانين ودقه" أو "عرانين وبله" في رواية أخرى، أي انصبت عليه روب الغيث الذي سال عليه في خطوط متعرجة، فبدا الجبل مثل الشيخ الكبير - مكتسيًا بيجاد مزمل أي ثوب مخطط - وتشبيه الجبل الضخم بالشيخ الكبير لم يأت عبثًا، مثل تشبيه ذروة المجيمر بفلكه المنعزل، فكأن الغيث نساج يغزل الثياب من الماء المنهل ليكسو الجبال المجدبة التي تبدو كشيخ كبير - بثياب زاهية. وتعود هذه الصورة للظهور في هيئة أخرى - واللافت للنظر هنا صورة الشيخ الكبير المقترنة بالحكمة والوقار. وتتكامل معها صور سابقة مثل "كملع اليدين" و "أضحى يسح بالماء" فهاتان الصورتان تشيران لشخص أو كائن فوق طبيعي، وتتواتر معهما صورة الراهب الناسك ذي المصابيح ثم صورة التاجر اليماني الذي يهبط بألوان مختلفة من البرود الجميلة، فثمة إذن تشخيصات متوالية تؤكد لنا أن مبدأ التشخيص لم يكن ابتكاراً خالصًا للرومانسية الحديثة، فلماذا إذن لا يكون حديث النقاد عن رومانسيات قديمة؟ ليس مجرد التشخيص في الصور البيانية وإنما هو رؤية ما في الطبيعة أو ما وراءها من تدبير واع. هذه الرؤية وإن كانت ذات أسس عقلانية - إنما هي فيض وجدان شفيق تتصل جذوره بمنابع الأساطير القديمة التي تم تناقلها شفاهة عبر الأجيال دونما حاجة لجواز مرور.

وينقل لنا الشاعر صورة الصحراء - "صحراء الغبيط" - في البيت الثامن، إذ ألقى فيها بعاعه أي ثقله، فاستعار الثقل للمطر ليدل على نزوله بكامل قوته، وشبهه

باليمانى (أى التاجر اليمانى) وقد حذف التاجر للدلالة الكلام عليه، وخص اليمانى لأن اليمنيين تجار مهرة، فشبه النبات الجديد بتنوع ألوان زهوره وقد أنشأه الغيث بالبرود والطيب، وشتى أنواع المتاع متعددة الألوان، جاء بها التاجر اليمانى. وإذا كان ذلك السيل نفسه مهلكًا كما سيتضح فيما بعد، فإنه فى هذا البيت مصدر الخضرة والنماء الذى يتجلى فى ألوان الزهور المنبتة. وغنى عن البيان أن الاستعارة التمثيلية فى هذا البيت تتضمن تشخيصاً قويًا ملائماً للسياق، أى أنه ليس مجرد تشخيص أو تشبيه اعتباطى، وذلك أنه يأتى فى سياق جملة من التشخيصات (التشبيهات) المتسقة معًا.

ويعود الشاعر مصوراً غرق السباع عشيةً فى ذلك السيل، فتبدو - وهى رمز القوة - كأنابيش العنصل واهية الجذور، وهى ما نبت من نبات البصل، وتلك أمثولة أو أحدوثة يسوقها الشاعر رامزًا إلى وجود قوة ما خافية تقوم بإفناء الموجودات القوية كما هى الحال فى قصة الطوفان البابلية، "وأسطورة هلاك البشرية المصرية"[19].

فلو كان الشاعر ضحل الخيال إذن لما أبدع خياله هذه الأمثولة الرمزية. وفى هذا أبلغ الرد على أبى القاسم الشابى (ت ١٩٣٤م) الذى أتهم الشاعر العربى بجدب الخيال، فهو يرسم بعين رأسه لا بعين خياله، ومن ثم فجل شعره كلمة سانجة لا عمق لمعناها، وأساطير العرب الدينية فى رأيه خلو من الفكر والخيال والفلسفة للمطلقة والعاطفة البشرية .. باستثناء أسطورة النجوم[20].

وإذا بالماء الذى أنبت الزهور اليانعة فى الصحراء - فى البيت السابق - يغدو مصدر خطر داهم إذ يغرق السباع المفترسة، إذن ليس الحديث عن شكل المطر ولون الماء ومظهر الجبل كزعم أولئك المنتقدين. بل هو جوهر الماء مصدراً للحياة ونذيرًا بالهلاك.

إن المعلقة غنية بتلك الأمثولات التى هى فى الحقيقة قصص متناهية القصر مثل قصة الراهب الذى اشعل مصباحه، والسباع التى جرفها السيل، وهى فى رأينا

المصدر الأصيل للرومانس أي القصة متناهية القصر، التى تنبع من الخيال وفق ما عرفها الأوروبيون حديثًا على نحو ما تقدم .

ولنلاحظ أن صحراء الغبيط التى جادت بهذا السيل الفياض هى ذاتها الصحراء العربية التى جادت على أهلها بالخيال والأساطير، ولا غرابة فى هذا .

وفى البيت العاشر "على قطن ..." تعبير عن امتداد المطر بين "قطن" - جبل فى بلاد بنى أسد - يمينًا ، وجبلى "الستار" "ويذبل" وهما يليان البحرين، فالبيت إذن يعزز فكرة غزارة المطر الذى يعنى الحياة الجديدة، كما يعنى الدمار لرموز القوة، ولعله يعنى الشاعر إعادة الحياة لأطلال الديار العافية وغسل ذنوبه.

وفى البيت الأخير استعار البرك أى الصدر للغيث - كما استعاره من قبل لليل فى قوله "وليل كموج البحر ... " وذلك يشير إلى جثومه وحلوله "ببسيان"، وهو اسم جبل، فأنزل منه العصم - أى الوعول أو الأوعال، فالسيل إذن يستنزل الوحوش من معاقلها بأعالى تلك الجبال، وكأنه ذلك الطوفان الذى أرسل لعقاب العصاة إغراقًا، أو تلك البقرة الباطشة التى قامت بالمهمة نفسها فى أسطورة هلاك البشرية عند المصريين القدماء - ومن العجيب أن يعتبر النقاد مثل هذا الشاعر الذى يأتى بصنوف الحكمة الكونية معبراً عن رؤية فلسفة عميقة - ذا خيال عقيم. و "أنزل العصم" وكأنها كائنات معصومة من الماء على نحو ما ترويه قصة نوح عليه السلام فى القرآن، إذ نادى ابنه لينجو معهم فى الفلك ولكنه ﴿قَالَ سَآوِي إِلَىٰ جَبَلٍ يَعْصِمُنِي مِنَ الْمَاءِ قَالَ لا عَاصِمَ الْيَوْمَ مِنْ أَمْرِ اللهِ إِلاَّ مَن رَّحِمَ وَحَالَ بَيْنَهُمَا الْمَوْجُ فَكَانَ مِنَ الْمُغْرَقِينَ﴾ (هود :٤٣).

ولعل الكشف عن الدلالات والإشارات المتضمنة فى هذا المقطع من المعلقة يكشف فى الوقت ذاته عن تهافت الأحكام التى أصدرها "رينان" على العقلية العربية، وحذا حذوه فئة من المستشرقين[٢١]. لقد قدم شاعرنا هذه الرؤية الكونية التى يعز وجودها فى شعر الأمم الأخرى، فهل هذا دليل على تخلف العقلية العربية، أم دليل التعصب؟، أو لعله محاولة لتنحية العقلية ا لعربية عن أى دور ريادى توطئه لتولية غيرها؟، ولا يكون

الرد على هذه القرية إلا بأن نعيد الرؤية النقدية فى شعرنا، فننظر فيه وفق رؤانا نحن الموضوعية لا وفق أحكام جائزة مسبقة أدلى بها الآخرون.

ونعود لقضية النحل التى طالما طرحها المستشرقون، ونعرض هنا لرأى "ريجيس بلا شير"، وهو ذو رأى معتدل فى هذه المسألة، فنجده يقول : " ما أكثر الشكوك التى تحيط بنا عندما يكون الغرض قصائد أو مقطوعات من القرنين السادس والسابع وضع الرواة الكبار وعلماء العراق أسماء قائليها بعد مضى قرن على تأليفها"(٢٢) وعالمنا بلا شير يقصد تحديداً الشعر الجاهلى الذى لم يدوّن إلا بعد وفاة ناظميه بفترة ليست بالقصيرة. وقد رد النقاد على ذلك، فقالوا إن الرواية الشفاهية لدى العرب ضمنت تناقل أشتات المعرفة كالحديث والأخبار وليس الشعر وحده، ولعله لا توجد أمة فضلت شفاهية تناقل المعرفة مثل العرب. ومعنى هذا أنه من الممكن أن يكون الرواة قد أضافوا للقصيدة الواحدة بيتًا أو جملة أبيات، ولكن هذا لا يعنى أن الشعر الجاهلى كله منحول. وهذا الرأى المعتدل يوكده "ألبرت حورانى"، فيقول : " وفى العشرينات من القرن الحالى بنى عالمان " إنجليزى ومصرى على أساس هذه الحقائق الثابتة نظرية بأن القصائد نفسها (الجاهلية) كانت نتاجًا لفترة لاحقة. لكن معظم من تصدوا بالدراسة لهذا الموضوع يتفقون الآن على أنه من حيث الجوهر فإن هذه القصائد هى من نفس العصر الذى نسبت إليه"(٢٣).

ولعلنا نضيف شيئًا ذا بال إن قلنا إن ثمة أسلوبية معينة ميزت ذلك الشعر الجاهلى بحيث يصبح القول بانتحاله جملة أمرًا مردودًا. من ذلك القلب الذى أشرنا إليه فى قول شاعرنا " أمال السليط فى الذبال" أى أمال الزيت فى الفتيل، والأصل إمالة الفتيل فى الزيت.

ومن ذلك أيضًا تقديم الموصوف على الصفة كما فى قول شاعرنا: "منارة ممسى راهب متبتل"، فقدم (ممسى) على (راهب)، والأصل أن يؤخرها. ومنه حذف الموصوف لدلالة الكلام عليه كما فى قوله "نزول اليمانى" مشيرًا إلى التاجر اليمانى.

فإذا أضفنا لهذا أن معلقة امرىء القيس وردت بروايات متعددة تزيد إحداها أو تنقص بيتًا أو بيتين أو أكثر عن الأخريات، وأنه لا يكاد يوجد بيت فيها إلا ورد بروايات فيها شيء من الاختلاف قل ذلك أو زاد - تأكد لنا طابع التناقل الشفاهي لتلك المعلقة وأضرابها في قصائد الجاهلية. وهذا لا يعني إطلاقًا أن المعلقة منحولة جملة وتفصيلاً بل يؤكد أنها أصيلة، ولكن الرواية الشفاهية زادتها أصالة.

على هذا النحو يمكننا قراءة الشعر العربي قراءةً نقديةً ربما تكون مفيدة.

الهوامش

(١) طه حسين في الشعر الجاهلي، القاهرة، ١٩٢٦ – دار المعارف بمصر، القاهرة، ١٩٦٩، ص ٦١، ٨١، وموضع متفرقة.

(٢) بروكلمان (كارل): تاريخ الأدب العربي، القسم الأول ١-٢، ترجمة عبد الحليم النجار وآخرين، الهيئة العامة للكتاب ، القاهرة ١٩٩٣، ص ١٢٥.

(٣) بروكلمان : المرجع السابق : ص ١٢٧.

(٤) حسن السندوبي : شرح ديوان امرئ القيس : ص ٤٨.

(٥) عرضت دراسات كثيرة لتعريفات الرومانسية ، وقد أشرنا إليها في دراستنا "الرمزية والرومانسية".

(٦) Shelly, A Defence of Poerty", edit. L. Winstanel Boston, London, P.6.

(٧) سبق المصريون اليونان إلى الإبداع الأدبي، وكانت لهم كذلك أساطيرهم وقصصهم ومسرحهم.. وهذا ما وضحناه في دراسات لنا منها: الأدب المصري"، الديانة المصرية"...

(٨) لذلك شهد الشعر الإسلامي – عصر صدر الإسلام – تحولاً منهجيًا فاتجه الشعراء – مثل حسان وكعب – إلى الدفاع عن الرسول والدين الجديدة ...

(٩) هذا ما تذهب إليه جملة من الدراسات النقدية الحديثة، إذ ترى أن اللغات الأوروبية تمتاز بسلاسة التعبير ووضوح الألفاظ ودقة الصياغة وواقعية الدلالة دون ما جموح في الخيال، مما لا تشترك فيه اللغة العربية معها. وما أجدرنا بأن نقف على خصائص الأسلوبية العربية من واقع قراءة منصفة للأدب العربي

(١٠) راجع ترجمة امرئ القيس بن حجر الكندي في : ذكر امرئ القيس ونسبه وأخباره – في : الأصفهاني (أبي الفرج: ٣٥٦ هـ ٩٧٦م) : كتاب الأغاني ، حـ٩ ، ط. دار الكتب، القاهرة، ص ٧٧-١٠٧ ، وقارن: شوقي ضيف: العصر الجاهلي – تاريخ الأدب العربي (١) . دار المعارف بمصر ١٩٩٤، ط ١٧، ص ٢٣٢ – ٢٦٥، حسن السندوبي: شرح ديوان امرئ القيس، دار إحياء العلوم ، بيروت ١٤١٠/-١٩٩٠، ط ١ ، ص ٩ – ٤٥.

(١١) جلال الدين السيوطي : المزهر، القاهرة ١٢٨٢، جـ ٢: ص ٢٤٠.

(١٢) حللنا هذه المعلقة فى دراستنا : الرمزية والرومانسية فى الشعر العربى، القاهرة ٢٠٠٢، ص ٦٠-١٢٩.

(١٣) المحاكاة الأرسطية تعنى أن يبدع الشاعر أو الفنان عمله وفق قوانين الطبيعة، أى أن الشاعر لا ينقل الواقع نقلاً حرفيًا، ولكنه لا يعارض طبيعة الأشياء وقوانين الطبيعة فيما لو أتيح لها ذلك، راجع : أرسطو ، فن الشعر، ت. شكرى ، محمد عياد ، دار الكتاب العربى، القاهرة، ١٩٦٧.

(١٤) ذاعت هذه الدعاوى إبان الهجمة الاستعمارية الحديثة، وقد رددها "إرنست رينان" الذى زار مصر مرتين فى سنتى ١٨٦١، ١٨٦٤م، وقد تصدى الأفغانى للرد عليه، وكذلك رددها هانوتو وزير خارجية فرنسا الذى رد عليه الإمام محمد عبده فى دراسته، " الإسلام والمسيحية بين العالم والمدنية". وقد اعترف "رينان" لمصر القديمة بالفضل على دعوة الوحدانية اليهودية.

(١٥) ويليك (رينيه) – وارين (أوستن) : نظرية الأدب، ترجمة محيى الدين صبحى ، ط ٣، المجلس الأعلى لرعاية الفنون والآداب ، دمشق ، د.ت.

(١٦) W. Dil they, "Gesammelte Schrif ten, Bd. VII, hrsg. V.G. Misch, Stuttgart 1957, S. 146.

(١٧) القول : بأن الشعر الجاهلى منحول قول مردود عليه، وقد أوجزنا الرد عليه فى هذه الدراسة، وفى دراستنا "الرمزية والرومانسية".

(١٨) "جوستاف فون جرونباوم" : الأدب الإسلامى العربى، ص ٧٥-٧٦ فى :ت. كويلرينج: الشرق الأدنى مجتمعه وثقافته : ترجمة عبد الرحمن أيوب، دار النشر المتحدة ، القاهرة د.ت.

(١٩) فى قصة الطوفان نجد أن الماء الغزير هو وسيلة الهلاك، والبقرة الباطشة تقوم بهذا الدور فى أسطورة هلاك البشرية التى حللناها فى دراستنا عن "الديانة المصرية".

(٢٠) أبو القاسم الشابى : محاضرة الخيال الشعرى عند العرب، تقديم عبد السلام المسدى، فى : دراستنا عن الشابى ، مؤسسة البابطين ، ط ١، دار المغرب العربى، تونس ١٩٩٤، ص ٧١ ومواضع متفرقة أخرى.

(٢١) من المؤسف أن نظرية رينان عن تخلف العقلية السامية مقارنة بالعقلية الآرية قد وجدت صدى عند بعض نقاد الأدب حتى ذاع القول بأن الشعر العربى شعر غنائى قليل القيمة لأن العقلية العربية التى أبدعته عقلية بسيطة غير معقدة.

(٢٢) ريجس بلاشيير : تاريخ الأدب العربى، ص ١٦٥.

(٢٣) ألبرت حورانى : تاريخ الشعوب العربية، ترجمة نبيل صلاح الدين، الهيئة العامة للكتاب، القاهرة، جـ ١: ص ٤٠، وهو يشير فى هذا النص إلى طه حسين ودراسته عن الشعرالجاهلى.

المحور الثانى

التأثير والتأثر

عناق الهلال والصليب
"ربيع بن زيد الأسقف نموذجًا"

حسن محمد قرني عويس(*)

كانت الأندلس مصراً من الأمصار الاسلامية القليلة التي التقى على أرضها الاسلام والغرب لقاءً مباشراً ، ومن ثم جاء اللقاء قويًا وفاعلاً في كلا الجانبين . وساعد على ثراء هذا اللقاء موقع الأندلس الجغرافي النائي عن حاضرة الخلافة ، ومركز العالم الاسلامي ؛ والتصاقها بالعالم الأوربي لكونها قطراً أوربيًا في الأساس.

وإذا كانت المواجهة التي جرت على أرض الأندلس بين الاسلام والغرب قد صاحبها بعض السلبيات ، إلا أن إيجابيات هذه المواجهة كثيرة ، لعل أظهرها يتمثل في التفاعل الحضاري الذي جرى بين الطرفين لاسيما في الجوانب الاجتماعية والثقافية . ولتفصيل ذلك نلقي نظرةً عابرةً على أوضاع النصارى في الأندلس خاصةً في عصر الخلافة .

١- أوضاع النصارى في الأندلس في عصر الخلافة :

كان النصارى [١] في الأندلس ينتمون إلى أصول عرقية وعنصرية عديدة ، وإن كان المستقرون منهم في الريف متجانسين إلى حد كبير ، حيث كان هؤلاء ينتمون في

(*) مدرس التاريخ الإسلامي كلية الآداب - جامعة القاهرة .

مجملهم إلى أصول (أيبيرية – قوطية) . وبوجه عام كان عدد النصارى فى الأندلس كبيرًا فى البداية – مقارنةً بالعناصر السكانية التى دخلت الأندلس منذ الفتح ، لكن أعدادهم أخذت فى التناقص تدريجيًا لأسباب أهمها إسلام كثير منهم وهجرة بعضهم إلى الشمال النصرانى ، حتى صاروا فى عصر الخلافة أقليةً مميزةً فى المجتمع الأندلسى (٢).

استقر غالبية نصارى الأندلس فى أريافها وبواديها ، وأقامت أقلية منهم فى المدن الأندلسية ، ولاحظ ذلك ابن حوقل (ت٣٦٧هـ/٩٧٧م) عند زيارته للأندلس سنة ٣٣٧هـ/٩٤٨م ، فقال : " وبالأندلس غير ضيعة فيها الألوف من الناس لم تمدن وهم على دين النصرانية روم " (٣).

انتشر النصارى فى العديد من مناطق الأندلس فى المدن ، والكور ، والأقاليم والقرى ، فعلى سبيل المثال كان لهم وجود ملحوظ فى قرطبة C'ordova وأحوازها حيث كان لهم العديد من الكنائس والأديرة (٤)، وإن كان النصارى قد تركزوا فى مناطق مخصوصة منهادير "بينياميللاريا" Pena Mellaria (تلة العسل) على مبعدة أربعة أميال شمال قرطبة ، ودير "فرجلاس" Fragellas " بجبل قرطبة ، وكنيسة "سان أثيسكلو" San Acisclo " أو كنيسة "القديس أجلع" Sanctus Acisclus (Sancti Aciscli) ، وتعرف أيضًا بكنيسة "الأسرى" Ecclesia Carceratrum" غربى قرطبة ، وكنيسة حى الطرازين ، وكنيسة حى الرقاقين ، وكنيسة السهـ éé لة بغربى قرطبة ، وكنيسة القديسين الثلاثة Basilica Sanctorum Trium بربض البرج Vico Torris وكنيسة القديس جفريان Sancti Cypriani، وكنيسة القديس قرشتوبل Sanctus Christophor-us (Sancti Christophori)، فى منية عجب على شاطئ الوادى الكبير Guaclaquivir، وكنيسة القديس شويلش Sancti Zoyli، فى سهل القنبانية ، جنوب قرطبة (٥)

ومن المناطق التى سكنها النصارى فى الاندلس أيضًا كورة "رية "Rejio ، التى اشتملت حصونها على أغلبية نصرانية ، كما ذكر ابن حيان (ت٤٦٩هـ/١٠٧٦م) : "وحصون تلك الناحية مختصة للنصارى على قديم الأيام" (٦)

وبلغ النصارى من الكثرة والنفوذ بكورة إلبيرة Elvira حداً جعلهم يبغون على العرب بالتحالف من المولدين بها ، حتى كان ذلك من أسباب اشتعال الفتنة بتلك الكورة قبيل عصر الخلافة، كما كان للنصارى وجود لابأس به فى كورتى إشبيلية Sevilla، وجيان Jae^n، حيث تحالفوا أيضًا مع المولدين ضد خصومهم من العرب . وكان ارتداد عمر بن حفصون إلى النصرانية سنة ٢٨٦هـ/٨٩٩م – رغم الشك الذي دار حول ارتداده – دليلاً على كثرة النصارى بكورة ريه ، والمناطق القريبة منها ، وهو ما حدا بالحكومة الاندلسية إلى بذل مجهودات ضخمة فى سبيل إخضاعهم . (٧)

كما كانت طليطلة Toledo من مراكز تركز النصارى (٨) ، حيث اختصت قرى بأكملها بالنصارى مثل قرية "عين الديك" ، التى كانت تسمى بـ "وادى المستعربين" Val de Mozárabes(٩) وكان للنصارى وجود أيضًا فى مالقة Málage وبلنسيه Valencia(١٠)

وقد اختص النصارى بأحياء لهم داخل المدن ، وعلى سبيل المثال كان حيهم بقرطبة يقع بالجانب الشرقى منها إلى الغرب من مدينة الزاهرة ، شماله باب الفرج ، وجنوبه باب الحديد (١١).

اشتغل النصارى بالزراعة فى أرياف الأندلس وبواديها ، حيث امتلكت الأرستقراطية النصرانية الكثير من الضياع ، التى كان يقوم على فلاحتها أعداد كبيرة من الفلاحين النصارى (١٢) ؛ كما تشير كتب النوازل إلى امتلاك عامة النصارى أيضًا – لبعض الأراضى التى كانوا يقومون بفلاحتها بأنفسهم (١٣) .

أما فى المدن فإن النصارى قد شاركوا أقرانهم من سكان الأندلس فى ممارسة معظم المهن والحرف (١٤) ، ولم يختصوا بمزاولة مهنة أو حرفة مخصوصة إلا فيما ندر (١٥) ، مما يدل على اندماجهم فى المجتمع الأندلسى لا سيما فى عصر الخلافة .

ويرى البعض من المؤرخين أن النصارى كانوا يمثلون نصف سكان الأندلس حتى النصف الأول من القرن الرابع الهجرى ، مستندين فى ذلك إلى دراسة أسماء الأعلام الواردة فى كتب التراجم الأندلسية وغيرها (١٦) ويتوافق هذا - إلى حد كبير - مع ما ذكره ابن حوقل عن النصارى فى الأندلس عند زيارته لها سنة ٣٣٧هـ (١٧) .

أباح الفاتحون المسلمون لأهل الأندلس - بمن فيهم النصارى - حرية العقيدة ، ونص على ذلك صراحةً فى معاهدات الصلح التى أبرمت بين الطرفين (١٨) واعترف المستشرقون - حتى غير المنصفين منهم من أمثال "سيمونيت - Simonet " بإنسانية تلك المعاهدات ، وبأنها كانت فى صالح أهالى البلاد المفتوحة (١٩) وعلى ذلك ارتبط النصارى الذين بقوا على ديانتهم بعقد الذمة مع الحكومة الإسلامية فى الأندلس ، وعاشوا فى سلام حتى القرن السادس الهجرى / الثانى عشر الميلادى ، فى أدنى تقدير .

ولم يتعكر صفو هذا السلام إلا فى فترات قليلة أظهرها ما حدث فى أواخر عهد عبد الرحمن الأوسط (٢٠٦-٢٣٨هـ/٨٢٢-٨٥٢م) ، وأوائل عهد ولده محمد (٢٣٨-٢٧٣هـ/٨٥٢-٨٨٦م) ، وأطلقت عليه الرواية النصرانية "حركة الشهداء" - رغم أن المصادر العربية التى وصلت إلينا خلت تمامًا من أى ذكر لهذه الحادثة ، وهذا يرجع أنها لم تكن ذات بال ، وأنها لا تعدو أن تكون حدثًا عارضاً، رغم تضخيم الرواية النصرانية لها (٢٠)

أيضًا يمكن أن نقول إن مسيرة السلام الأندلسى قد توقفت لبعض الوقت إبان فتنة عمر بن حفصون التى شغلت الحكومة الأندلسية منذ أواخر القرن الثالث الهجرى ، وحتى أوائل القرن الرابع الهجرى ، خاصة وأن النصارى قد لعبوا دوراً ملحوظًا فى تلك الثورة (٢١)

فيما عدا ذلك كان التفاعل الحضارى الإيجابى بين المسلمين والنصارى فى الأندلس هو الأساس ، وكان الاندماج والتلاحم الاجتماعى بينهما هو الأصل ، فقد

عاش النصارى فى الأرياف والمدن واتخذوا الكنائس والأديرة ، ومارسوا شعائرهم فى حرية ، واحتكموا لقوانينهم وقوامسهم وقضاتهم فى أغلب نزاعاتهم [٢٢]

تجلى التفاعل الحضارى الإيجابى بين المسلمين والنصارى فى الأندلس فى عدة مظاهر منها زواج المسلمين وتسريهم بالجرائر والجوارى الأسبانيات والأوربيات ، حيث ذهب جمهور الفقهاء فى الأندلس - وفى غيرها من أمصار العالم الإسلامى - إلى إباحة نكاح حرائر أهل الكتاب والتسرى بإمائهم [٢٣] ولدينا أمثلة عديدة على مثل هذا الزواج والتسرى الذى شاع فى طبقتى الخاصة والعامة على السواء ، كان من نتيجته أن عمل على ذوبان الأعراق ، حتى على مستوى البيت الأموى الحاكم نفسه ، ولا أدل على ذلك من أن "أبا الحكم المنذر بن عبد الرحمن الناصر" كان يلقب بـ "ابن القرشية" ، لانفراده بين أقرانه - من ولد الناصر - بكونه قرشى الأب والأم معًا ، إذ كانت أمه حرة تدعى "السيدة القرشية" [٢٤] . أما بقية البيت الأموى كله ، فإن دماءهم اختلطت بدماء أخرى غير عربية ، وهو ما انعكس بوضوح على صفاتهم الجسمية ، خاصة على لون بشرتهم ، كما لاحظ ذلك ابن حزم ، حين قال :(وقد رأيناهم ورأينا من رآهم من لدن دولة الناصر إلى الآن ، فما منهم إلا أشقر ، نزاعًا إلى أمهاتهم ، حتى صار ذلك فيهم خلقة حاشى سليمان الظافر[٢٥] ، رحمة الله ، فإنى رأيته أسود اللمه واللحية) [٢٦].

ومن هنا أنشأ خوليان ريبيرا J. Ribera (١٨٥٨ - ١٩٣٤م) نظريته التى تقول بانحلال العرب كجنس فى الأندلس منذ الجيل الثالث نتيجة لزواج العرب من النساء الأسبانيات والأوربيات والتسرى بهن [٢٧].

كان استعراب النصارى عاملاً فعالاً فى إيجابية هذا التفاعل الحضارى بينهم وبين المسلمين فى الأندلس ، إذ ساعد على سرعة الاندماج والتلاحم لأنه كان استعرابًا فى اللغة والفكر وطريقة الحياة لاسيما وأن هذا الاستعراب جاء طواعية ودون إجبار ، يشهد بذلك ماذكره ألبرو القرطبى Alvaro de Cordova وهو نصرانى

مستعرب شغل منصب مطران الحاضرة – سنة ٨٥٤م ، متحسراً على ولع الشباب النصراني باللغة العربية وأدبها وهجره للاتينية : "لقد سلبت الفصاحة العربية عقولهم فباتوا ينهمون بشغف ، ويناقشون بحمية وغيرة الكتب الإسلامية... ولم يكن هؤلاء الفتية يعرفوا شيئًا عن آداب الكنيسة ، كما أن أساقفة النصارى يجهلون قانونهم ، ولا يهتمون باللغة اللاتينية ، ومن العسير أن تجد واحداً من بين كل ألف منهم يستطيع أن يكتب خطاباً باللاتينية ليسأل عن صحة صديق له بطريقة منمقة ، بينما تجد عدداً لا حصر له منهم يتحدث اللسان العربي بطلاقة وفصاحة ، حتى إنهم يستطيعون أن ينظموا الشعر المقفى الذى ينم عن جمال فائق ومهارة فى التعامل مع الوزن والقافية "[٢٨].

ويشير سيمونيت – رغم تعصبه – إلى تحسن أحوال المستعربين فى ظل حكم عبد الرحمن الثالث ، لاسيما بعد إخضاع طليطلة ، وانهيار الأرستقراطية العربية ، إذ لم يعد هؤلاء يخشون بأسها وبطشها ، وقد فرض عبد الرحمن الثالث حكماً مطلقاً خضع له الجميع مسلمين وغير مسلمين ، بل إن المستعربين أصبحوا تحت حماية الخليفة ذى السلطان المطلق ، ولم يعد هؤلاء يعانون من ازدراء أو اضطهاد العناصر الأخرى ، بل أصبحوا يتمتعون بالمساواة أمام القانون كما احتفظوا بحريتهم الدينية وتحسنت أحوالهم كثيراً عما كانت عليه فى عصر الإمارة ، حتى إنهم فضلوا الحياة فى ظل خلافة بنى أمية ، واعتبروا ذلك أفضل من خضوعهم لحكومة من بنى جلدتهم .

ويضيف سيمونيت إن الكنيسة المستعربه الأسبانية لم تعان خلال القرن العاشر (الرابع الهجرى) ، وبداية القرن الحادى عشر (الخامس الهجرى) من ذل أو اضطهاد او دمار . وعلى الرغم من عدم وجود وثائق ، وندرة فى التفاصيل ، إلا أننا نؤكد على أن الأسقفيات والأبرشيات ظلت تؤدى عملها ، وإن النصارى استمروا مع الأساقفة ورجال الدين ، فنحن نحتفظ بأسماء بعض الأساقفة والقوامس ورجال الدين والقضاة النصارى والمستعربين[٢٩] .

ومن الجدير بالذكر أن عملية استعراب النصارى ، واستخدامهم اللغة العربية على نطاق واسع في حياتهم اليومية ، جاءت مترافقة مع معرفة العرب والمسلمين في الأندلس للرومانثية ELRomance وهي لهجة أيبيرية محلية تفرعت عن اللاتينية (٣٠) ودخلتها ألفاظ وتراكيب من اللغات واللهجات الداخلة مع الفاتحين ؛ وإن كانت قد حافظت على عناصرها الأصلية إلى حد كبير .

والرومانثية هذه هي التي عرفت في الأندلس بـ "عجمية أهل الأندلس" أو "اللطينية" - كما يسميها ابن حزم - وعرفت انتشاراً واسعًا في أوساط المسلمين والنصارى على سواء ، ولا أدل على ذلك من قول ابن حزم عن قبيلة "بلى بن عمرو بن الحاف بن قضاعة" : " ودار بلى بالأندلس : الموضع المعروف باسمهم بشمالي قرطبة ، وهم هنالك إلى اليوم على أنسابهم لا يحسنون الكلام باللطينية لكن بالعربية فقط ، نساؤهم ورجالهم " (٣١) .

وكلام ابن حزم واضح الدلالة على شيوع استخدام هذه اللهجة العامية بين قطاع عريض من الأندلسيين على اختلاف أصولهم ، واستخدامه لفظ "لا يحسنون" يعني أن أفراد تلك القبيلة ، كانوا يعرفون "اللطينية" لكنهم لا يجيدونها ، إذ يبدو من حديثه عنهم أنهم كانوا قبيلة شبه منغلقة على نفسها ، لم تتوسع في الاختلاط ، كما فعلت معظم القبائل العربية الداخلة (٣٢) . ويبدوا أن "اللطينية" - على الأرجح - قد احتلت المرتبة الثانية بعد العربية - الفصحى والعامية - في التداول في الأندلس آنذاك (٣٣) .

ولدينا العديد من الشواهد على أن كثيراً من الأندلسيين من الخاصة والعامة كانوا يتحدثون "اللطينية" (العجمية الرومانثية) ويعرفونها ،فمن الأمراء "عبد الرحمن الأوسط" (٣٤) ومن الخلفاء"عبد الرحمن الثالث" (٣٥) ومن الثابت أن طائفة الفقهاء المشاورين في قرطبة في النصف الأول من القرن الثالث الهجري ، كانوا يعرفون "اللطينية" ويتحدثونها (٣٦) ، هذا فضلاً عن بعض القضاة ، كما كانت الحال بالنسبة

للقاضى "سليمان بن أسود" الذى تولى القضاء للأمير محمد مرتين . كما كان والد "نصر الفتى" [٣٧] ، وأصحابه يتحدثون بها ويجيدونها[٣٨].

إذاً كان هناك نوع من التداخل اللغوى بين العربية وبين اللغات واللهجات المحلية فى الأندلس ، هذا التداخل الذى بدأت بوادرة الأولى منذ دخول العرب إلى شبه الجزيرة الأيبيرية [٣٩].

وقد أسفر هذا التداخل اللغوى ، والتأثير المتبادل بين العربية وغيرها من اللغات واللهجات فى الأندلس ، وكذا استعراب النصارى – إلى حد كبير – عن إجادة كثير من النصارى المستعربين للعربية ، فضلاً عن إجادتهم للاطينية ، مما أهلهم لأن يتولوا كثيراً من المناصب والوظائف الإدارية فى الأندلس [٤٠] ، وأن يقوموا بدور المترجمين والسفراء للحكومة الأندلسية فى علاقاتها مع نصارى الشمال ، والدول والممالك الأوربية المعاصرة لها

٢ – ربيع بن زيد الأسقف ، سفيراً :-

كان ربيع بن زيد الأسقف ، المثال والنموذج للمستعرب النصرانى الذى قام بهذا الدور فى عصر الخليفتين الناصر (٣٠٠-٣٥٠هـ / ٩١٢-٩٦١م) ، والمستنصر (٣٥٠-٣٦٦هـ / ٩٦١-٩٧٦م) . اسمه العجمى ريثموندو Recemundo، كان نصرانياً مستعربياً يجيد العربية واللاتينية ، برز فى فنون من العلم فى عصره ، مما أتاح له صعوداً اجتماعياً وسياسياً فى مجتمع كان يقدر العلم والعلماء ، بقطع النظر عن أصولهم ودياناتهم . ونظراً لهذه المواهب العلمية والكفاءة الشخصية ، وانتمائه لطائفة المستعربين ، اتخذه الخليفة عبد الرحمن الناصر – ومن بعده ابنه الحكم المستنصر ، سفيراً للخلافة الأموية لدى ملوك أوروبا .

كانت الأندلس لما اجتمع لها فى عهد الخليفة الناصر من أسباب القوة والسلطان ، قد تبوأت مركز الصدارة بين الدول الإسلامية – على الأقل فى الغرب ،

إذا كانت الدولة العباسية قد دخلت يومئذ فى طوراً من الضعف والانحلال ولم تكن الدولة الفاطمية الغنية قد بلغت – يومذاك – ذروة قوتها ونفوذها . وعليه فإن قرطبة غدت مركز الجذب الدبلوماسى حتى نهاية القرن الرابع الهجرى / العاشر الميلادى ، واتجهت إليها أنظار الدول والممالك النصرانية تخطب ودها ، لاسيما الإمبراطورية البيزنطية فى الشرق ، والإمبراطورية الرومانية المقدسة فى الغرب وكلتاهما تقاسمتا زعامة النصرانية آنذاك . ومن ثم شهد هذا العصر علاقات وثيقة بين الأندلس ، وبين دول أوربا النصرانية وكانت هناك – بالتالى – معاهدات وسفارات ومراسلات وعلاقات دبلوماسية بين قرطبة ومعظم الحواضر الأوربية ، وبلغت هذه الصلات ذروتها فى عهد الخليفة الناصر – حين توافدت الوفود على بلاطها من الغرب النصرانى (٤١) . ولله درُ القاضى منذر بن سعيد البلوطى (٤٢) (ت٣٥٥هـ / ٩٦٥م) حين قال ناظمًا فى حفل استقبال الخليفة الناصر لرسل بيزنطة (٤٣) :

ترى الناس أفواجًا يؤمون بابه	وكلهـم مـا بين راج وآمـــل
وفود ملوك الروم وسط فنائه	مخافة بأس أو رجاءٍ لنائل(٤٤)

على أن أهم سفارة وردت على الخليفة الناصر – آنذاك – كانت سفارة أوتو الأكبر ، امبراطور ألمانيا (٩٣٦-٩٧٣م) ، وزعيم الغرب الأوربى . وقد وردت أخبار هذه السفارة فى المصادر العربية فى إيجاز شديد شابه الغموض فيذكر ابن عذارى (ت٧١٢هـ/ ١٣١٣م) "وفى سنة ٣٤٢، قدمت رسل "هوتو" ملك الصقالبة"(٤٥) أما ابن خلدون (ت٨٠٨هـ/١٤٠٦م) ، فيذكر فى معرض حديثه عن "أخبار الناصر مع الفرنجة والجلالقة" : "... ثم جاء رسل ملك الصقالبة وهو يومئذ هوتو وآخر من ملك اللمان وآخر من ملك الفرنجة وراء المغرب وهو يومئذ أفوه وآخر من ملك الفرنجة بقاصية المشرق وهو يومئذ كلدة ، واحتفل السلطان لقدومهم ، وبعث مع رسل الصقالبة ربيعا الأسقف إلى ملكهم هوتو ورجعوا بعد سنتين "(٤٦). وأورد المقرى (ت ١٠٤١هـ / ١٦٣١م) الرواية نفسها – تقريبًا – نقلا عن ابن خلدون : (ثم جاء رسول من ملك

الصقالبة – وهو يومئذ هوتو – ورسول آخر من ملك اللمان ، ورسول آخر من ملك الأفرنجة وراء ألبرت – وهو يومئذ أوقه [٤٧] – ورسول آخر من ملك الأفرنجة بقاصية المشرق – وهو يومئذ كلدة [٤٨] واحتفل الناصر بقدومهم ، وبعث مع رسول الصقالبة ربيعًا الأسقف إلى ملكهم هوتو ورجع بعد سنتين [٤٩] .

هذا كل ما ورد عن هذه السفارات فى المصادر العربية ، ومنه يتضح أن تاريخ هذه السفارة – حسب رؤية ابن عذارى – سنة ٣٤٢هـ / ٩٥٣م ، أما ابن خلدون ، ومن بعده المقرى – الذى ينقل عنه – فلا يجعلان لها تاريخًا محددًا ، وإن كانا يضعانها بعد سنة ٣٣٦هـ / ٩٤٧م ، وقبل سنة ٣٤٤هـ / ٩٥٥م .

أما الرواية الأوربية فتجعل تاريخ هذه السفارة سنة ٩٥٤م [٥٠] (٣٤٣هـ) أو (٩٥٥م) [٥١] (٣٤٤هـ) أو ٩٥٦م [٥٢] (٣٤٥هـ) .

وهوتو هو أوتو Otto أو أوتون Otton ملك جرمانيا ، الذى لُقب "أوتو الأكبر أو الكبير" بعد أن أصبح إمبراطورًا لألمانيا أو للدولة الرومانية المقدسة [٥٣].

واضح أنه حدث خلط فى الرواية العربية بين ملك الصقالبة وملك الإلمان ، فذكر هوتو (أوتو) على إنه ملك الصقالبة ؛ وهذا غير صحيح لأن ملك الصقالبة فى ذلك الوقت كان الملك "بيتر" أو بطرس ابن سميون الكبير ملك بلغاريا [٥٤] ، وكانت بينه وبين الناصر – أيضًا – علاقات دبلوماسية كما رأينا حسب رواية ابن خلدون.

ولا يهمنا مناقشة التحديد الدقيق لتاريخ هذه السفارة بقدر ما يهمنا أسبابها وغرضها ونتائجها . كانت سفارة أوتو الأول Otto 1 فى الحقيقة – ردًا على السفارة التى كانت الخليفة عبد الرحمن الناصر قد أرسلها اليه عام ٩٥٠م (٣٣٩هـ) برئاسة أسقف أندلسى مستعرب لا نعرف عنه سوى أنه مات فى إلمانيا إثناء تأدية مهمته ، التى تأخرت بسبب أن الناصر كان قد كتب رسالته – فيما يبدو – بأسلوب بدا للإمبراطور كانه إهانة للنصرانية ، لذلك قام الإمبراطور باحتجاز الوفد القرطبى ، وسجنة لمدة ثلاث سنوات وفى نهاية تلك المدة قرر الإمبراطور إرسال وفد إلى قرطبة ردًا على خطاب الخليفة ، رافضًا فيه إهانة النصرانية [٥٥] .

لكن الراجح إن الغرض من هذه المراسلات والسفارات بين الناصر وأوتو الأول ، لم يكن تفنيد بعض الاراء الدينية أو الجدل بين الإسلام والنصرانية ، بحسب ، بل كان الغرض الأساسى - فيما يبدو - بحث موضوع فراكسينيتوم Fraxinetum، وهى مستعمرة أندلسية ، كانت تقع على خليج سان تروبيز Saint-Tropez جنوبى فرنسا ، ويقطنها مجاهدون مسلمون ، كانوا بمثابة قراصنة من وجهة النظر الأوربية ، لأنهم كانوا يغيرون على أملاك الإمبراطور فى إيطاليا (٥٦) . وكان عبد الرحمن الناصر أشبه بالحامى لتلك المستعمرة العربية (٥٧) - وربما لغيرها - حيث توالت غارات المجاهدين المسلمين فى المستعمرات التى انتشرت على السواحل الجنوبية لفرنسا وايطاليا فضلاً عن سويسرا (٥٨) ، وبثوا الرعب فى تلك الأنحاء ، وعاثوا فيها ، فأراد الإمبراطور الألمانى أن يستعين بنفوذ الخليفة الأندلسى لمنع تلك الغارات التى طالت املاكه (٥٩) .

كان مجاهدوا الأندلس - نتيجة للضغوط الإسلامية المتكررة - قد نجحوا فى تأسيس قاعدة أكثر ثباتًا لهم فى فرخشنيط (٦٠) - أو فراكسينستوم Fraxi-netum - (٦١) كما وردت فى المصادر الأوربية على ساحل بروفانس Provence كانت عبارة عن حصن مشرف على البحر من أحد أن جوانبه ، أما بقيته فمحصن بغابة كثيفة من أشجار الصبار ، حيث لايستطيع أحد يجازف بالدخول اليها بسبب الاشواك الملتفة التى تعوق الولوج ، وتصيب الداخل بجروح عميقة (٦٢) .

بدأ استقرار الأندلسيين بهذا الحصن عندما جنح قارب كان على متنه حوالى عشرين أندلسيًا ، بفعل الرياح المضادة ، فنزلوا على الشاطئ ، وعند حلول الظلام تسللوا إلى قصر الحاكم ، واستولوا عليه ، واتخذوا من الجبل المجاور - الذى دعى فيما بعد بجبل المسلمين - درعًا لهم ؛ ثم شنوا هجمات على النصارى المجاورين لهم ، وبعثوا يستدعون المزيد من بنى جلدتهم فوصل منهم نحو المائة (٦٣).

بعد تخريب مسلمى فراكسينيتوم لبروفانس بسطوا غاراتهم نحو المقاطعات الشمالية من إيطاليا ، وبعد أن سلبوا العديد من المدن ونهبوها ، وصلوا إلى أكى

Acqui على مبعدة أربعين ميلا من بافيا Pavia، وأصبحت كل المنطقة تعيش فى رعب وفزع – على حد قول ليتويراند - Lultprandoحتى كان الناس يحاولون اللجوء إلى مناطق أكثر أمنا عندما يتوقعون مجيئ المسلمين (٦٤).

ويذكر ليتويراند إنه فى هذه الأثناء وصل قارب آخر للمسلمين ، أبحر من أفريقية إلى إيطاليا ، ألقى عصا التسيار فى قلورية Calabria، ثم انتقلوا إلى بولية Apulia وبنفنت Benevento، وسائر المدن الرومانية وكان المسلمون قد اقاموا فى حصن او معقل فى جبل جرجليانو Mount GariglIano، برفقة نسائهم وأطفالهم وعبيدهم وأموالهم وماشيتهم . ولا أحد من الآتين من الغرب ولا من الشمال ، الميممين وجوههم شطر روما للصلاة وزيارة الأماكن المقدسة ، إلا وكان يؤسر أو يسجن أو يطلق بعد دفع فدية كبيرة لهم . وفى النهاية يشبه ليتويراند أولئك المسلمين (المجاهدين) فى غاراتهم على هذه النواحى بالطاعون المدمر (٦٥).

والخلاصة أن المجاهدين الأندلسيين شنوا من هذه القاعدة فى فراكسينتيوم غارات برية على الداخل ، وتعرض إقليم بروفانس ، وحوض الرون الأدنى لغاراتهم شبه المستمرة ، طيلة أربعة وثمانين عامًا ، أى منذ تأسيس هذه القاعدة فى سنة ٨٩٠ أو ٨٩١م (٢٧٧ أو ٢٧٨هـ) حتى سقوطها سنة ٩٧٥م (٣٦٥هـ) ، بل إنهم انتشروا فى جبال الألب ، وتحكموا فى الممرات والطرق الموصلة بين غالة وما يليها شرقًا ، وجعلوا السفر عبر تلك الطرق عسيرًا جدًا ، إن لم يكن مستحيلاً (٦٦) .

ورغم مايشوب الرواية الأوروبية من مبالغة وتحامل على المسلمين ، إلا أن الحقيقة المؤكدة أن المجاهدين الأندلسيين مثلوا ضغطًا على هذه النواحى التى كان بعضها قد صار من أملاك أوتو الأول لا سيما بروفانس (٦٧).

كانت هذه التفصيلات مهمة لتوضيح ملابسات سفارة ربيع بن زيد الأسقف ولما قرر الأمبراطور أوتو الأول إرسال سفارة إلى قرطبة ، ردًا على سفارة الخليفة الناصر – التى كان الأخير قد أرسلها عام ٩٥٠م (٣٣٩هـ) – كلف أخاه برونو - Bruno مطران كولونيا Colonia بكتابة الرسالة التى حملها الوفد برئاسة الراهب خوان

(يوحنا) من دير جورتسه Gorze بالقرب من متز . كان يوحنا الجورتسى عالمًا لاهوتيًا ، بل من أكابر العلماء فى البحث والمناظرة ، اختير بعناية ليكون قادراً على مقارعة علماء المسلمين الحجة فى قرطبة [٦٨] . ورافق خوان (يوحنا) فى رحلته تلك راهب يدعى جرامانو Garamanno ووصل هذا الوفد إلى قرطبة سنة ٩٥٤م [٦٩] (٣٤٣هـ) أو فى سنة ٩٥٦م [٧٠] (٣٤٥هـ) ، حيث تم الترحيب بالراهبين واستضافتهم فى قصر فخيم - على مبعدة ميلين من الحاضرة - بجوار كنيسة سان مارتن San Martin[٧١] ، ليسهل على الوفد ممارسة شعائره الدينية [٧٢] .

ولما علم الخليفة عبد الرحمن الناصر بفحوى خطاب الإمبراطور أوتو الذى يحمله الوفد وما به من إهانات للإسلام رفض استقبال الوفد ، إلا إذا تخلى عن هذا الخطاب المهين ، وذلك ليتجنب المجادلات الدينية ؛ وكان من رأى الخليفة انه من غير اللائق له ولأوتو الدخول فى مجادلات كهذه ، وإنه لا يسع الخليفة أن يسمع كلامًا فيه نيل من الرسول - صلى الله عليه وسلم - بل لا يجوز له ذلك بحسب الشريعة ، لذا اقترح الخليفة على الوفد رد الخطاب إلى أوتو كأن لم يكن [٧٣] ، وأرسل للوفد الإمبراطورى أسقف قرطبة المستعرب المدعو خوان - سمى رئيس الوفد الإمبراطورى أيضًا - ليقنعهم بذلك .

تناقش خوان القرطبى مع خوان الجورتسى ومن معه ، إلا أن خوان تمسك بالخطاب ومضمونه ، ورفض التخلى عنه [٧٤] ودارت بين الاثنين مناقشات ومجادلات ، يظهر منها مدى ما كان يتمتع به النصارى المستعربون فى الأندلس من حرية فى إقامة شعائرهم ، وتطبيق قوانينهم ، ومدى ما بلغته العلاقات الطيبة بين المسلمين والنصارى فى الأندلس عمومًا ؛ كما يظهر منها أيضًا مدى تعصب خوان الجورتسى ، وعدم فهمه للإسلام وجهله بمبادئه . وسوف نورد بعض تفصيلات ذاك الجدل وتلك المناقشات ليتضح ما ذكرناه عن الوضعية الممتازة للنصارى فى الأندلس ، ومدى تعصب إخوانهم الأوربيين.

بدأ خوان الجورتسى فى هذا الحوار صلبًا متعصبًا ، خشن الجواب ، لا سيما حين أخذ يقرع خوان القرطبى على هوادته ، وتساهل أخوانه ، النصارى المستعربين فى الأندلس ، فى أمر الدين النصرانى مع المسلمين ، وكيف إنهم قد رضوا بختان أولادهم ، وبالامتناع عن أكل الخنزير مسايرةً للمسلمين (٧٥).

أما خوان الأسقف القرطبى فقد بدأ هادئًا ، عاقلاً ، يجيب على أسئلة خوان الجورتسى بمنطق يبدوا مقبولاً ، لاسيما عندما سأله الأخير : لماذا يطيع المستعربون فى الأندلس المسلمين ؟ ، فأجاب خوان القرطبى قائلاً : نحن نطيع المسلمين لأنهم يسمحون لنا بممارسة شعائر ديننا بكل حرية ، وبتطبيق قوانيننا ؛ كما إنهم يكرهون اليهود مثلنا ، لذا أنصحك باخفاء هذا السلاح (الخطاب) المهين للإسلام لتجنب صدام غير ضرورى ، وخطير لكم ولنا (٧٦).

أثار رد خوان القرطبى حفيظة خوان الجورتسى - أسقف ألمانيا ، ورئيس الوفد الإمبراطورى - فرد عليه بتعصب وغضب قائلاً : " لا ينبغى لأسقف مثلك أن ينطق هذه العبارات ، فأنت تتبع الديانة الحق ، ومنصبك يجعلك مدافعًا عنها ، ولا يجب أن ترضى الآخرين بسبب الاحترام أو الخوف ، أو ليس من الأفضل للرجل النصرانى التألم جوعًا من مشاركة الوثنيين فى تدمير عقائد الآخريين ؛ علاوةً على ذلك ، فإنه شىء مقزز لكل الكنيسة الكاثوليكية (٧٧) ".

فرد عليه الأسقف القرطبى المستعرب ، ردًا ينم عن التعقل والمنطق فقال : " الضرورة تقضى ذلك ، لأننا نسكن بينهم ، وهذه عادة جرى عليها أساقفة سابقون لنا منذ عهد بعيد " ، فصاح أسقف ألمانيا معانداً لقوله : "أبرهن على أن الخوف والرغبات والماديات تحطم ديننا وإنى متألم من أن أترككم هكذا تنتهكون مملكة السماء باحترامكم للبشر ، وإنى لن أتخلى عن الأوامر التى تلقيتها " (٧٨).

ويذكر رينو أن الناصر لما علم بتصلب الأسقف خوان الجورتسى وتعنته ، أرسل إليه من يخبره بأنه قد بعث إلى أوتو أحد الأساقفة الأندلسيين سفيراً عنه ، فأنظره

الإمبراطور ثلاث سنوات ، ولذلك سيمسك سفراء أوتو لا ثلاث سنوات فقط ، بل تسع سنوات ، لأنه يرى نفسه أكبر من أوتو بثلاث مرات ؛ فأجاب الراهب خوان الجورتسى مكابراً أنه لا يستطيع أن يخرج عن الأوامر التى تلقاها من أوتو (٧٩).

لكن سيمونيت يورد رواية مختلفة عن رواية رينو فى هذا الصدد ، إذ يذكر أنه بعد فشل خوان الأسقف القرطبى المستعرب - فى إقناع خوان الجورتسى الأسقف الألمانى - بالتخلى عن عناده ، وعدم عرض خطاب أوتو المهين للإسلام ، أخبر الخليفة عبد الرحمن الناصر بذلك ، فظل الخليفة متحيراً لبعض الوقت ، لكنه فى نهاية الأمر أرسل خطاب تهديد بقتل كل نصرانى أندلسى ، إذا ظل أسقف ألمانيا متمسكًا بموقفه ؛ ورغم ذلك لم يخش الأسقف الألمانى خطاب الخليفة ولا تهديده العنيف بل أجاب بشجاعة المؤمنين والشهداء قائلاً : "فليفعل الخليفة ما يريد فإن الذنب سيقع على عاتقه ، وأنا سأدفع ثمن تهديده ، أما النصارى الآخرون ، الذين سيقتلون فسيحيون حياة أفضل مع المسيح" (٨٠).

وتبدو رواية سيمونيت غير منطقية ولا معقولة فى ظل ما عرف عن الناصر من تسامح تجاه النصارى باعتراف سيمونيت نفسه كما ذكرنا سابقًا . يؤكد ذلك أن الناصر قرر إرسال سفارة إلى الإمبراطور أوتو الأول برئاسة ربيع بن زيد الأسقف أو ريثموندو المستعرب القرطبى ؛ على أن يبقى يوحنا أو خوان الجورتسى معتقلاً فى قرطبة ريثما يعود السفير (٨١).

ويذكر رينو أن المسلمين الأندلسيين كانوا يعتذرون عن القيام بمثل هذه السفارات إلى العالم الأوربى بسبب صعوبة ممارسة شعائرهم الدينية فى بلاد النصارى ، ولذلك كان أغلب سفراء ملوك المسلمين إلى ملوك النصارى من النصارى (٨٢) المستعربين . وهو تخريج يبدو معقولاً ؛ ولو أننا لا نعدم وجود سفراء مسلمين أندلسيين قاموا بمثل هذه المهام مثل يحيى بن الحكم الغزال (ت٢٥٠هـ/٨٦٤م) ، الشاعر ، سفير عبد الرحمن الأوسط إلى إمبراطور بيزنطة وملك النورمان (٨٣).

كان ربيع بن زيد الأسقف يجيد اللاتينية والعربية ، وكان يعمل فى البلاط الخلافى [٨٤] ، وربما كان يشغل منصبًا هامًا لا نعرف كنهه على وجه التحديد . ومن جانبه فإن الناصر كان يحبوه بعطفه وتقديره لعلمه وجليل خدمته [٨٥].

ويذكر سيمونيت أن ربيع بن زيد هو الذى عرض على الخليفة الناصر القيام بهذه المهمة ، على أن يوليه الخليفة كرسي إحدى الأسقفيات مكافأةً له على ذلك ؛ وبما أن كرسى أسقفية إلبيرة كان شاغرًا يومذاك ، فإن الخليفة لن يمانع [٨٦] . على حين يذكر ليفى بروفنسال Levi-Provencal أن منصب أسقف ألبيرة - الذى أسند إلى ربيع بن زيد - كان شرفيًا ، لأن رحلات ربيع المتكررة لحساب دار الخلافة ، لم تترك له وقتًا ليدير شئون أبرشيته [٨٧].

بدأت رحلة ربيع بن زيد إلى ألمانيا فى ربيع عام ٩٥٥م (٣٤٤هـ) ، حيث وصل بعد عشرة أسابيع إلى جورتسه Gorze، فاستُقبِلَ استقبالاً طيبًا ، وأقام عدة أشهر ، ثم رحل إلى ميتز ، فصحبه أسقفها إلى أدلبرة ، ثم صحبه أسقف أدلبرة إلى فرانكفورت حيث البلاط الإمبراطورى ، وهناك تعرَّف ربيع بن زيد الأسقف على شمَّاس بافيا Diacono de Pavia ليتوبراند [٨٨]، الذى أصبح فيما بعد سكرتير برنجار Beren-gario ملك إيطاليا[٨٩].

تم التعارف بين ربيع بن زيد وبين ليتوبراند فى فبراير سنة ٩٥٦م (٣٤٥هـ) ومنذ ذلك التاريخ توطدت علاقات الصداقة بينهما ، تلك الصداقة التى جعلت ربيع ينصح ليتوبراند بكتابة تاريخ عصره وأباطرته ، فعمل الأخير بنصيحة صديقه ، وكتب هذا التاريخ بعد عامين (٩٥٨م) ، وأسمى Antapodosis (المكافأة)، وتقديرًا منه لصديقه ربيع بين زيد الأسقف ، والمستعرب القرطبى أهداه إليه [٩٠] فى لفتة طيبة منه .

وقد كتب ليتوبراند فى " الكتاب الأول " من " المكافأة " معترفًا بفضل ربيع بن زيد - صديقه - عليه ، ومهديًا الكتاب إليه ، ومنوهًا إلى العوائق التى أجلت تنفيذ نصيحة صديقه له بتأليف الكتاب ، يقول : " التحيات من ليتوبراند شماس بافيا

المتواضع إلى السيِّد الموقَّر ، المحترم ، ريثموندو، أسقف إلبيره ، البُّر الطاهر ، أيها الأب الأعز ، نظرًا لقلَّة خبرتي ، ونقص مهارتي ، فإنني قد أجلّتُ استجابتي لطلبكم الذي كنتم قد حرّضتموني عليه لمدة عامين ، بأنه ليس على الإنسان ألا يعتمد على الخبر أو الرواية ، بل على المعرفة المؤكدة كشاهد عيان ليسجل أعمال أباطرة أوربا وملوكها ، إن الاعتبارات التالية هي التي أعاقتني عن البدء في هذا العمل (التأليف)، أولاً : احتياجي للبلاغة أو الفصاحة ، وثانيًا : - الاعتقاد أو التفكير في غيرة منتقدي وحسدهم ... " .[91] ثم يخبر ليتوبراند صديقه ربيع بمنهجه ، وطريقته في تأليف الكتاب .[92]

عمومًا فإن ربيع بن زيد نجح في مهمته؛ حيث قام بتهدئة الأمور بين الإمبراطور أوتو الأول[93]، والخليفة الناصر ,وأقنع الإمبراطور بإرسال وفد جديد إلى الخليفة للتفاوض بشأن القراصنة (المجاهدين) الأندلسيين في فراكسينيتوم، وبإرسال خطاب إلى أسقف جورتسه، "خوان الجورتسي" ـ المقيم بقرطبة ـ يأمره بعدم تسليم خطاب الإهانة للخليفة. وعاد ربيع بن زيد بصحبة وفد الإمبراطور[94] إلى قرطبة في بداية يونيو عام ٩٥٦ م (٣٤٥هـ) ,حيث وافق الخليفة ـ بعد ذلك ـ على استقبال خوان الجورتسي ، بعد أن تخلى (عن عناده)، وعن خطاب الإهانة[95] ؛

الواقع أننا لا نعرف على وجه التحديد نتائج هذه السفارة؛ لأن الرواية العربية لا تحدثنا عن موضوعها، كما أن الرواية الكنسية لا تخبرنا بنتائجها، لكن من المرجَّح أن حكومة قرطبة حاولت التنصُّل من مسئوليتها تجاه تلك المستعمرة وغيرها، كما يبدو أنها نفت أي علاقة لها بأولئك المغامرين والقراصنة (المجاهدين)، وأنها لا تتحمل تبعتهم لأنهم خارجون عن طاعتها ، على الرغم من أن ليتوبراند قد أشار إلى أن الخليفة الناصر كان يحمي هذه المستعمرات لاسيما مستعمرة فراكسينيتوم ، ويمدها بعطفه وتشجيعه وعونه .[96]

من الجدير بالذكر هنا أن ربيع بن زيد قام بسفارات أخرى لصالح دار الخلافة في الأندلس في عهد الخليفة الناصر ، نذكر من ذلك سفارته إلى القسطنطينية، وبلاد

الشام [٩٧]، التى أشارت إليها المصادر العربية إشارات مقتضبة ، وخلال هذه السفارة قام ربيع بن زيد بجلب بعض التحف، والقطع الفنية التى استخدمت فى تزيين القصر الخلافى بمدينة الزهراء . [٩٨]

٣- ربيع بن زيد، عالماً :

إلى جانب الدور الكبير الذى قام به ربيع بن زيد الأسقف فى السفارة للخليفة عبد الرحمن الناصر - وربما لابنه الحكم المستنصر - كما رأينا ، كان ربيع بن زيد عالمًا موسوعيًا ، اكتسب معارف فى الأدبين اللاتينى والعربى (٩٩) ، هذا فضلاً عن نبوغه فى علوم التنجيم والفلك ، " وأما التنجيم فلابن زيد الأسقف القرطبى فيه تصانيف " [١٠٠]، والمنطق والفلسفة ، فقد ذكر صاعد الأندلسى (ت ٤٦٢هـ / ١٠٧٠ م) فى ترجمته لأبى عبد الله محمد بن الحسين المعروف بابن الكتانى [١٠١] (ت حوالى سنة ٤٢٠هـ / ١٠٢٩ م). أنه أخذ " صناعة المنطق " عن مجموعة من العلماء ذكر منهم " أبا الحارث الأسقف تلميذ ربيع بن زيد الأسقف الفيلسوف " . [١٠٢]

وبفضل نبوغه العلمى هذا التحق ربيع بن زيد بالقصر الخلافى أو البلاط الأندلسى ، ونال مكانة عالية لدى الخليفة الناصر ، [١٠٣] كما قرّبه الخليفة الحكم المستنصر واختصه ، " وكان مختصًا بالمستنصر المروانى ، وله أُلِّف كتاب " تفصيل الأزمان ومصالح الأبدان " ، وفيه من ذكر منازل القمر وما يتعلق بذكر ما يستحسن مقصده وتقريبه " . [١٠٤]

ومن خلال هذا الكتاب اقترن اسم ربيع بن زيد باسم عريب بن سعد ، والسبب فى ذلك أن لعريب كتابًا بنفس المسمى هو المشهور باسم " تقويم قرطبة ". [١٠٥] ونتيجةً لهذا اختلط الأمر على الباحثين فمنهم من نسب " تقويم قرطبة " لربيع بن زيد ، ومنهم من نسبه إلى عريب بن سعد ومنهم من نسبه إليهما معًا ، [١٠٦] صارت هناك إشكالية حاول الباحثون حلها للوصول إلى المؤلف الأصلى للكتاب .

وزاد من حيرة الباحثين حيال المؤلف الأصلي للتقويم ما ورد في مقدمة النص اللاتيني من " التقويم " - وهي مقدمة زائدة لا توجد في النص العربي ما ترجمته : " هذا كتاب الأنواء ، فيه فصول السنة ، ومواقيت الأنواء ، وأزمنة الغراسة ، وعمليات الزراعة ، وجني الفواكه ، ألّفه عريب بن زيد الأسقف للإمبراطور المستنصر" ، (Harib Fili (l.) Zeid episcopi: quem composuit Mustansir impertori) [١٠٧]، وسبب الحيرة كما يتضح تداخل اسمي عريب بن سعد وربيع بن زيد ليكونا اسماً جديداً هو " عريب بن زيد الأسقف " (Harib Fili Zeid episcopi)

ولم يتوقف الأمر عند هذا ، بل تدعمت الشكوك أكثر بسبب أن عنوان الكتاب في النص العربي المنسوب لعريب بن سعد هو " كتاب الأنواء " ، وهو نفس العنوان في النص اللاتيني المنسوب للاسم المركب : " عريب بن زيد الأسقف " [١٠٨]. ثم إن الإشارات المتعلقة بطقوس " المستعربين " - وهي كثيرة في النص اللاتيني عنها في النص العربي - يُفهم منها أن المؤلف نصراني ؛ على حين أن النص العربي يحتوي على إشارات ، واقتباسات من القرآن الكريم توحي بأن المؤلف مسلم [١٠٩].

ولمحاولة حل هذه الإشكالية - أو على الأقل المساهمة برأي حول حقيقة المؤلف الأصلي للتقويم - لا بد لنا أن نعرف ملابسات قصة اكتشاف الكتاب ورأي الباحثين فيما يتعلق بالمؤلف الأصلي له .

كان ليبري Libri أوّل من اكتشف النص اللاتيني للتقويم عندما نشره ذيلاً على كتابه المسمى : " تاريخ العلوم الرياضية في إيطاليا " في باريس ١٨٣٨م ، تحت عنوان : Liber anoe et attribue a Harib Fili Zeid episcopi وقيل وقتها أن هذا النص اللاتيني عبارة عن ترجمة لكتاب عربي مجهول المؤلف . وفي العام ١٨٦٦م عُثِرَ على مخطوطة عربية مكتوبة بحروف عبرية بالمكتبة الوطنية بباريس ، وبمقارنة هذه المخطوطة العربية بالنص اللاتيني الذي نشره ليبري ، وجد دوزي وجهاً للتطابق بينهما ، ومن ثم عوّل على دراسة الأمر ، فانتسخ نسخة من المخطوطة العربية لاستخدامه الشخصي ، ثم سلمها إلى سيمونيت ، الذي لم يتوان عن نشر ترجمة القسم الخاص

بالطقوس منها تحت عنوان:Santoral hispano-Mozarabe escrito en 961 por Rabi ben Zaid, obispo de Liiberis(dans Le revue cidad de Dios,v,1871,p.105-116 et 192-212).

ثم قرّر دوزى فى النهاية نشر النص العربى مصحوبًا بالنص اللاتينى ، بعد أن تأكد له أن النص اللاتينى ما هو إلا ترجمة للنص العربى ، وذلك تحت عنوان : Le Calendrier de Cordoue de l'annee 961.texte arabe et ancienne traduction latine (leyde 1873) تقويم قرطبة لسنة ٩٦١، النص العربى والترجمة اللاتينية القديمة (ليدن ١٨٧٣). ووجد دوزى أنه من المفيد أن يقدم النصين معًا لكى يوضح كل منهما للآخر ، لاسيما وأن النسخة اللاتينية بدت فى كثير من الأحيان غامضة ومبهمة . (١١٠)

وعليه فإن دوزى انتهى بعد دراسة إشكالية الكتاب ومؤلفه إلى أن عريب بن سعد هو الذى ألف " تقويم قرطبة " بالعربية سنة ٣٤٩هـ / ٩٦١م، ثم وضع له بعد ذلك ربيع بن زيد ترجمة لاتينية . ثم إن النسخة العربية من التقويم فُقدت ، ولم يعثر إلا على النسخة العربية التى كُتبت بحروف عبرية ، والتى استطاع دوزى أن يقرأها ، ويستخرج النص العربى منها ، وهو الموجود بين أيدينا . أما النسخة اللاتينية من التقويم والتى وضعها ربيع كترجمة للنص العربى فهى تمتاز ببعض الزيادات . وقد أيَّد ما ذهب إليه دوزى كل من "إدواردوسافدرا" "وخافيير سيمونيت" (١١١).

لكن ليفى بروفنسال يذهب إلى أن " تقويم قرطبة " يشتمل – فى رأيه – على تقويمين اثنين يحتوى كل منهما على الفلك والمناخ والأعمال الزراعية ، تم تأليفهما فى عصر واحد : أحدهما عربى ، قام بوضعه عريب بن سعد ؛ والآخر لاتينى وضعه الوجيه الكنسى ريثموند أو ربيع بن زيد ، وأن النسخة العربية من " التقويم القرطبى " لا تتطابق كليةً مع النسخة اللاتينية لأن الأخيرة بها بعض الزيادات التى يتعلق معظمها بمجتمع المستعربين فى الحاضرة (قرطبة) وبأديرتهم وبِيَعِهم (١١٢).

وناقش شارل بيلا إشكالية " تقويم قرطبة "، وحاول الإجابة على السؤال المحير : من هو المؤلف الأصلى للتقويم ؟، وانتهى إلى اقتراح مفاده : أن بعض النصوص قد

أُضيفَت إلى النص اللاتينى ، ولذلك اختلط أسماء المُؤَلِّفَيْنِ (عريب بن سعد وربيع بن زيد) ، بحيث يمكن ان ندرك الاسم المضاف إذا ما عرفنا الاسم الآخر . ثم أضاف : أن عريب بن سعد هو مؤلف " كتاب الأنواء "، أما ربيع بن زيد فهو مؤلف " تقويم الطقوس "؛ وجمعت النسخة التالية (أو النص التالى) التى ظهرت من الكتاب بعد فقدان الأصل بين هذين النصين الأصليين (وهما كتاب الأنواء وتقويم الطقوس) وبُنِيَت عليها ؛ وبالتالى تألف منهما نص واحد فاسد ، ومغاير للأصل فى الأدب العربى ، وفى فترة متأخرة جرى ترجمة هذا النص الفاسد إلى اللاتينية ، ربما على يد جيرار الكريمونى Gerard de Cremone (١١١٤ – ١١٨٧م) . ومع اختلاط أو تداخل النصين – أو ربما بالأحرى ما بقى لدينا من النص الأصلى – لم نعد نعرف أيهما الأكثر أهمية [١١٣].

ورغم المجهود الذى بذله شارل بيلا فى اعادة نشر النص العربى ، والنص اللاتينى ، وتحديد زياداته – التى لا توجد فى النص العربى ؛ وما قام به من وضع ترجمة فرنسية للنصين معًا ؛ نقول رغم تقديرنا لهذه المجهودات ، وما وصل إليه من نتائج بخصوص تأليف الكتاب ، فإنه فى النهاية لا يبدو أنه وصل إلى حل حاسم لإشكالية المؤلف الأصلى للكتاب ، وهل هو مؤلف واحد أم اثنان ؟ ، ثم إن ما وصل اليه فى النهاية لايختلف كثيراً عما قال به بعض من سبقه من الباحثين من أمثال ليفى بروفنسال .

ومن جانبنا نرى أن المؤلف الأصلى للتقويم هو عريب بن سعد ، الذى ألفه بالعربية نظراً للشواهد التالية :

(أ) النص العربى يشير بوضوح لا لبس فيه – بداية من السطر الأول – إلى أن مؤلف "التقويم" هو عريب بن سعد: "قال أبو الحسن عريب بن سعد الكاتب عفا الله عنه وعنا : هذا كتاب جُعل مذكراً بأوقات السنة وفصولها وعدد الشهور وأيامها ومجارى الشمس فى بروجها ومنازلها وحدود مطالعها .. [١١٤] .

(ب) جاء في خاتمة النص العربي من "التقويم" عبارة تؤكد على أن مؤلف الكتاب هو عريب بن سعد أيضًا حيث نكر الناسخ:"والله أعلم وأحكم ، لارب غيره ولا خير إلا خيره " ، ثم كتاب عريب بن سعد في تفصيل الأزمان ومصالح الأبدان " (١١٥).

(ج) يستشهد المؤلف بآيات قرآنية ويفسرها ، وأسلوبه أسلوب كاتب مسلم حيث يقتبس عبارات قرآنية ذات دلالة على التوحيد . وفي حديثه عن النصارى يُفهم أنه ليس منهم ، وتأكيداً على ما ذكرناه نقتبس بعض عباراته : "... ومعنى النوء سقوط أحد المنازل في المغرب مع الفجر ، فيقال : " ناء ذلك النجم للغروب " أي : مال ، وقال الله عز وجل : (مَا إن مَفَاتِحهُ لَتَنُوءُ بالعُصبَة أولي القُوة) أي : لتميل بها من ثقلها " (١١٦)؛ ومنها قوله :"... ويرجع الأمر إلى المنزل الأول في أول السنة التالية بتدبير العزيز الحكيم ... كما جعلوا الرياح اللواقح والسحاب المخيلة والبروق الجنوبية علامات للأمطار وبُشرا بين يدى رحمة الله عز وجل ..." (١١٧) ، وقوله : "... والأمر لله الواحد القهار ولا إله إلا هو" (١١٨) ، وقوله: " ... وقد ذكرت في هذا الكتاب جميع أعياد العجم ... وللعجم عيد الفصح ويسمونه "قيامة المسيح" ، ويتقدمه صومهم... " (١١٩).

هذه الشواهد لا تدع مجالاً للشك في أن مؤلف "تقويم قرطبة" هو عريب بن سعد الكاتب المسلم ، وليس ربيع بن زيد الأسقف النصراني المستعرب ، ثم إن هذه الشواهد أقوى من الأدلة التي ترجحْ كفة ربيع بن زيد في تأليف التقويم، هذا فضلاً عن أن دوزى نفسه وهو من المؤرخين الثقاه المدققين قد ذهب إلى هذا، وأيده كل من "سافدرا" "وسيمونيت" .

أما بخصوص الاختلافات والفروق بين النصين : العربي واللاتيني ، وما احتواه النص اللاتيني من زيادات غير موجودة في النص العربي ، نقول – كما قال دوزى من قبل – أنه كانت هناك صياغتان للنص الأصلي على الأرجح ، وربما كان تحت يدى مترجم النص العربي إلى اللاتينية نسخة أكثر اكتمالاً (١٢٠) من تلك التي توافرت لمن كتب النص العربي بالحروف العبرية ، قبل أن ينقله دوزى إلى العربية ، وهذا يُرجح

إلى حد كبير أن أصل النسختين اللاتينية والعربية – المكتوبة بحروف عبرية – واحد ، هو النسخة العربية الأصلية التي وضعها عريب بن سعد.

ومما يؤيد ما ذهبنا إليه أن بعض الباحثين المحدثين رجح أن يكون عريب بن سعد قد ألف رسالة في الزراعة قبل أن يؤلف "تقويم قرطبة" ، ثم أدرج هذه الرسالة فيما بعد في "التقويم" ؛ وأن هذه الرسالة المحتملة ربما تكون أول ما أُلف في الزراعة في الأندلس [١٢١].

وأخيراً فإن الإشكالية الأكبر في رأينا لا تكمن فيمن هو المؤلف الأصلي للتقويم ، ربيع بن زيد أم عريب بن سعد ؟ بقدر ما تكمن في أوجه الشبه الكثيرة ، بل التطابق أحيانًا بين كل من الشخصيتين ، حتى ليخيل لنا في أحايين كثيرة أن ربيع بن زيد ، وعريب بن سعد ، اسمان لشخص واحد . ومسألة التشابه هذه أو التطابق بينهما – أحيانًا – لم يلتفت إليها أحد من الباحثين من قبل مع احترامنا الكامل لهم ، وهذا أمر غريب .

فيما يتعلق بأوجه التشابه والتطابق العجيبة بين ربيع بن زيد وعريب بن سعد نذكر أنهما بدايةً كانا متعاصرين ، فقد عاشا في زمن واحد تقريبًا – رغم أننا لا نعرف إلا تاريخ وفاة عريب (ت ٣٦٦هـ / ٩٧٦م) – وكل منهما خدم الناصر والمستنصر . هذا إلى أن كليهما اهتم – وربما برز – في الفنون والعلوم نفسها مثل الفلك والطب والزراعة والتاريخ ، وربما المنطق والفلسفة . وفيما يخص التاريخ نقول إنه إذا كان لعريب بن سعد فيه مؤلفات منها تذييله على كتاب "الطبري" [١٢٢] ، فإن ربيع بن زيد هو الذي أشار على صديقه" ليتويراند" – أشهر المؤرخين الألمان في العصور الوسطى – أن يكتب تاريخ ملوك عصره وأباطرته وقد عمل ليتويراند بنصيحة صديقه ربيع وألف كتاب "المكافأة" ، كما أشرنا إليه سابقًا ، وهذا يدل على أن لربيع بن زيد إهتمامات بالتاريخ ، وربما كانت له فيه إسهامات .

ومما يعزز من شكوكنا وهواجسنا في هذا الصدد أننا لا نظفر بترجمة لهما في أي من المصادر المعاصرة أو حتى المتأخرة عنهما قليلاً ، رغم شهرتهما وكل ما هنالك

ترجمة وحيدة مقتضبة لعريب بن سعد فى مصدر متأخر عنه بأكثر من ثلاثمائة سنة هى تلك التى نجدها عند ابن عبد الملك المراكشى [١٢٣] (ت٧٠٢هـ / ١٣٠٣م) . أما ربيع بن زيد فلم نظفر له بأى ترجمة فى المظان التى بين أيدينا حتى الآن . وهذا أمر مستغرب أيضًا ومحير ، قد يبقى للبحث مجالاً حولهما . ومن الطريف أن نذكر من أوجه التشابه والتطابق بينهما أن اسميهما يتكونان من عدد من الحروف فى مجموعهما واحد ، بل تتطابق الحروف فى اسم "ربيع" و "عريب" بشكل عجيب مع الاختلاف فى ترتيب الحروف فى كل اسم ؛ علاوة على هذا ، فإن النطق اللاتينى لإسمى "زيد" و "سعد" (Sa'id - Zaid) متقارب جدًا .

والخلاصة أننا نرى أن موضوع ربيع بن زيد وعريب بن سعد ، وإشكالية تأليف "تقويم قرطبة" ، لم يُحسم بالشكل الذى يغلق مجال البحث رغم ما كُتِبَ عنهما حديثًا ، بل يجب أن يستمر البحث ، لاسيما فى ضوء ما أبديناه من شكوك حول حقيقة شخصيتهما ، وصمت المصادر عن الترجمة لهما رغم شهرتهما .

وفى النهاية نؤكد على أن الإسلام والنصرانية تعايشا فى الأندلس جنبًا إلى جنب فترة طويلة ، ولم يعكر صفو هذا التعايش إلا بعض الحوادث العارضة ، على الأقل حتى القرن السادس الهجرى / الثانى عشر الميلادى وكان من نتيجة ذلك التعايش ، تفاعلاً حضاريًا قلَّ نظيره ، أسفر عن نموذج متفرِّد فى التاريخ الإنسانى ، هو نموذج "الأندلس" ، هذا المِصْر الذى كان مثالاً لتعايش الأجناس والأديان المختلفة ، ونستطيع أن نذكر العديد من الأمثلة على التعايش السلمى والتفاعل الحضارى بين الأجناس والأديان المختلفة فيه ، ولعلَّ "ربيع بن زيد الأسقف" كنموذج ومثال يوضح إلى أى مدى كان التفاهم والتفاعل الحضارى بين الإسلام والنصرانية على أرض الأندلس .

الهوامش

(١) استخدم المسلمون عدة اصطلاحات للدلالة على نصارى الأندلس ، منها:- العجم ، عجم الأندلس، عجم الذمة ، الذمة، أهل الذمة، النصارى، المعاهدون، المسيحيون، أهل الكتاب . وقد يشترك معهم اليهود في بعض هذه الاصطلاحات وشاعت تسميتهم باسم " المستعربين" Los Mozárabes منذ القرن الحادى عشر الميلادى ، وتعنى أولئك الذين تشبعوا بالثقافة العربية ، واصطنعوا عادات العرب ، ولغتهم ، وأسلوبهم في الحياة. يضاف إلى ذلك استخدام المسلمين لاصطلاحات أخرى للدلالة على النصارى في الأندلس، لكنها ارتبطت غالبًا بسياقات ، ووقائع تاريخية محددة في الأندلس، راجع : ابن حيان : المقتبس ، ت.ب.شالميتا، ف. كورينطي، وم. صبح، مدريد ١٩٧٩، ص٢٢٣؛ابن بسام : الذخيرة في محاسن أهل الجزيرة ، ت. إحسان عباس، بيروت ، دار الثقافة ، ١٩٧٩، ق١، م٢، ص٦٨٢؛ عبادة كحيلة : تاريخ النصارى في الأندلس ، القاهرة ، ط١، ١٩٩٣ ،صص٧٧-٨٤؛محمود على مكى : قراءة جديدة لوثائق مستعربى طليطلة ، مجلة كلية الآداب ،ج.القاهرة ، م٥٥، ع٢، يوليو١٩٩٥، ص ص١-٢٨؛ ميكيل دى إيبالزا : المستعربون : أقلية مسيحية مهمة في الأندلس ، ضمن " الحضارة العربية الإسلامية في الأندلس ، تحرير سلمى الخضراء الجيوسي، بيروت ط١، ١٩٩٨، ج١، ص ص ٢٣٣-٢٦٥؛

Simonet:Historia de Los Mozárabes de España . Amsterdam,1967,pp.VII-IX del prologo.

(٢) راجع: ابن الأحمر : بيوتات فاس الكبرا ، الرباط ، ١٩٧٢، ص٢٢؛ميكيل دى إيبالزا: المستعربون : أقلية مسيحية ، ص ص ٢٣٣-٢٦٥؛ بييرغيشار: التاريخ الاجتماعى لإسبانيا المسلمة من الفتح إلى نهاية حكم الموحدين ، ضمن " الحضارة العربية الإسلامية في الأندلس " ج٢، ص ص ٩٦١- Watt:AhIstory of Islamic Spain, Edenburgh, 1965, p.56; L.S. Fernandes: Historia de España antigua y media, Madrid, 1976, P. 282; P. Guichard: Structures Sociales "orientales" et "occidentales" dans L'Espagne Musulmane. LaHaye, 1977, PP. 173-174

(٣) ابن حوقل : كتاب صورة الأرض ، القاهرة ، د.ت،ص ١٠٦٠

(٤) كان عامة الأندلسيين يطلقون على الكنيسة لفظ "إكلاشية" وهو مشتق من اللاتينية Ecclesia، وصار يطلق عليها في القشتالية Eclegia و Eglesia و Egrisaأما الدير فكانوا يسمونه "منستير" وهو من

اللاتينية . Monasterium أنظر : Simonet : Glosario de voces ibericas y Latinas usa- das entre los Mozárabes. Madrid,1888,pp.371-372 .

(٥) أنظر : Le Calendeier de Cordoue,par Ch.Pellat.Leiden,E.J.Brill,1961,pp.28-29, 74-75, 82-83, 102-103, 116-117, 138-139, 166-167, 182-183; Simonet: His.de los Moz.pp.327-329,331,334-338,385,592;

عبادة كحيلة: تاريخ النصارى ، ص ص ٩٥-٩٦٠٠

(٦) ابن حيان : المقتبس ، جـ ٥، ص ٢٢٣ .

(٧) انظر تفصيلات ثورته في : ابن حيان : كتاب المقتبس في تاريخ الأندلس ,عهد الأمير عبد الله ,ت. إسماعيل العربي ,المغرب ، منشورات دار الآفاق الجديدة ، ط ١ ، ١٩٩٠ ,ص ص ٧٢-١٦٩ ؛ المقتبس ، جـ٥ ، ص ص ٥٣-٢١٤ .

(٨) انظر : شكيب أرسلان : الحلل السندسية في الأخبار والآثار الأندلسية ، بيروت ، د.ت ، جـ١ ، ص ص ٣٦٦ - ٤٢٠

(٩) حسين مؤنس : فجر الأندلس ، القاهرة ، الشركة العربية للطباعة والنشر ، ١٩٥٩ ، ص ٤٢٨.

(١٠) بييرغيشار : التاريخ الاجتماعي لأسبانيا المسلمة ، ضمن "الحضارة العربية الإسلامية في الأندلس" ، جـ٢ ، ص ص ٩٦١-٩٩٤ ؛ ميكيل دى إيبالزا : المستعربون : أقلية مسيحية . ضمن "الحضارة العربية الإسلامية في الأندلس" ، جـ١ ، ص ص ٢٣٣-٢٦٥.

(١١) عبادة كحيلة : تاريخ النصارى ؛ ص,١٠٥

(١٢) ابن القوطية ، تاريخ افتتاح الأندلس ، ت. ابراهيم الابياري ، بيروت ، دار الكتاب اللبناني ، ط٢ ، ١٩٨٩ ، ص ص ٢٩-٣١.

(١٣) انظر : ابن سهل : وثائق في أحكام قضاء أهل الذمة ، ت. محمد عبد الوهاب خلاف ، القاهرة ، المركز العربي الدولي للأعلام ، ط١ ، ١٩٨٠ ، ص ص ٥٦-٦٠ ، ٨٠-٨١٠

(١٤) راجع عبادة كحيلة : تاريخ النصارى . ، ص ص ١١٢-١١٤ .

(١٥) من المهن التي اختصوا بها الأندلس مهنة الطب . فقد كان معظم الأطباء في الأندلس حتى عصر الخلافة من النصارى . راجع ابن جلجل : طبقات الأطباء والحكماء ، ت. فؤاد سيد ، القاهرة ، المعهد العلمي الفرنسي للآثار الشرقية ، ١٩٥٥٠

(١٦) ميكيل دى إيبالزا : المستعربون : أقلية مسيحية ، ضمن "الحضارة العربية الإسلامية في الأندلس" ,ج١ ، ص ص ٢٣٣ - ٢٦٥٠

(١٧) راجع ما ذكرناه فى هذا الصدد سابقًا .

(١٨) انظر : العذرى : نصوص عن الأندلس من كتاب ترصيع الأخبار وتنزيع الآثار والبستان فى غرائب البلدان والمسالك إلى جميع الممالك ، ت . عبد العزيز الأهوانى ، مدريد ، معهد الدراسات الإسلامية ، ١٩٦٥ ، ص ص ٤-٥ ؛ الضبي: بغية الملتمس فى تاريخ رجال أهل الاندلس ، ت. إبراهيم الإبيارى ، بيروت ، درا الكتاب اللبنانى ، ط١ ، ١٩٨٩ ، ص ص ٢٤٠-٢٤١ ؛ ابن عبد المنعم الحميرى : صفة أهل جزيرة الأندلس ، منتخبة من كتاب الروض المعطار فى خبر الأقطار ، ت. ليفى بروفنسال ، بيروت ، دار الجيل ، ط٢ ، ١٩٨٨ ، ص ص ٦٢-٦٣ .

(١٩) مارغريتا لوبيز غوميز : المستعربون : نقلة الحضارة الإسلامية فى الأندلس ، ضمن الحضارة العربية الإسلامية فى الأندلس ,ج١ ، ص ص ٢٦٧-٢٨٣ .

(٢٠) انظر تفصيلات ذلك عند عبادة كحيلة : تاريخ النصارى ، ص ص ١٩٩-٢١١

(٢١) راجع : ابن حيان : المقتبس . ، ت. العربى ، ص ص ٧٢-١٦٩ ؛ المقتبس ، ج٥ ، ص ص ٥٣-٢١٤٠

(٢٢) راجع : عبادة كحيلة : تاريخ النصارى . ، ص ص ٨٤-٩٢٠

(٢٣) راجع : عبادة كحيلة : المرجع نفسه ، ص ص ١٦٥-١٦٦ .

(٢٤) ابن حيان : المقتبس ، ج٥ ، ص ص ٩-١٠٠

(٢٥) ولقب أيضًا المستعين ، تولى الخلافة سنة ٤٠٠هـ / ١٠٠٩م.

(٢٦) ابن حزم : طوق الحمامة فى الألفة والآلاف ، ت . الطاهر مكى ، القاهرة ، دار المعارف ، ط٤ ، ١٩٨٥ ، ص٤٨٠

(٢٧) J.Ribera: Disertaciones Yopusculos . Madrid, 1928,V.1,P.14

(٢٨) كانت هذه العبارة محل استشهاد كثير من الباحثين . راجع :

Simonet:His.de los Moz.pp.369-371;watt:Ahis. Of Isl.Spa.p.56;

جونثالث بالنثيا: تاريخ الفكر الاندلسى ، ت. حسين مؤنس ، القاهرة ، مكتبة الثقافة الدينية ، د.ت ، ص ص ٤٨٥-٤٨٦ ؛ خوليان ريبيرا : التربية الإسلامية فى الأندلس ، ت. الطاهر مكى ، القاهرة ، دار المعارف ، ١٩٨١ ، ص٢٠٨ .

(٢٩) للمزيد انظر : Simonet:His. Delos Moz .pp. 603-606

(٣٠) ترند : إسبانيا والبرتغال ، ت . حسين مؤنس ، تراث الإسلام ، ج١ ، مكتبة الآداب ، ١٩٨٣ ، ص١٤٠.

(٣١) ابن حزم : جمهرة أنساب العرب ، بيروت ، دار الكتب العلمية ، ط١ ، ١٩٨٣ ، ص ٤٤٣.

(٣٢) حسن قرني : المجتمع الريفي في الأندلس في عصر بني امية (١٣٨-٤٢٢هـ / ٧٥٦-١٠٣١م) ، رسالة ماجيستير غير منشورة ، كلية الآداب ، ج . القاهرة ، ١٩٩٨ ، ص ٢٦٢.

(٣٣) Imamuddin: Some aspects of the socio- economic and cultural history of Muslim Spain, Leiden 1965,p.25

وراجع البحث القيم الذي كتبه عبادة كحيلة عن العامية في الأندلس بعنوان : ابن حزم واللغة العامية في الأندلس ، ضمن كتاب أندلسيات ، ط٢ ، ٢٠٠١ ، ص ص ١٥-٢٧ .

(٣٤) الزبـيدي : طبقات النحويين واللغويين ، ت. محمد أبو الفضل إبراهيم ، دار المعارف ، ط٢ ، ١٩٨٤ ، ص ٢٦٥.

(٣٥) ابن عذاري : البيان المغرب في أخبار الأندلس والمغرب ، ت.ج.س. كولان ، وليفي بروفنسال ، بيروت ، دار الثقافة ، ط٢ ١٩٨٣ ، ج٢ ، ص٢٢٧ .

(٣٦) انظر : الخشني ، قضـاة قرطبة ، ت. إبراهيم الإبياري ، بيروت ، دار الكتاب اللبناني ، ط١ ، ١٩٨٢ ، ص١٢٣ ؛ القاضي عياض : ترتيب المدارك ، ت. أحمد بكير محمود ، بيروت ، دار مكتبة الحياة ، ١٩٧٦ ، ج٤ ، ص٢٤٧ .

(٣٧) عن "نصر الفتى" ، خبره وقصته ، راجع : ابن حيان : المقتبس من أنباء أهل الأندلس ، ت. محمود مكي ، بيروت ، دار الكتاب العربي ، ١٩٧٣ ، ص ص ٨-١٥ ؛ والتعليق رقم ٤٩ ، ص ص ٤٢٩-٤٣٠

(٣٨) الخشني : قضاة قرطبة ، ص ص ١٣٩ ، ١٦٧٠

(٣٩) راجع : فيديركو كورينتي : التداخل اللغوي بين العربية واللغات الرومانسية في شبه الجزيرة الأيبيرية ، ضمن "الحضارة العربية الإسلامية في الأندلس" ، ج١ ، ص ص ٦٣٧- ٦٤٩.

(٤٠) راجع : ابن حيان : المقتبس ؛ ج٥ ، ص ٤٦٣ ، ٤٧٤ ؛ المقتبس في أخبار بلد الأندلس ، ت. عبد الرحمن علي الحجي ، بيروت ، دار الثقافة ، ١٩٨٣ ، ص ص٢٢ ، ٦٤ ، ١٤٦-١٤٧ ؛ ابن خلدون : تاريخ ابن خلدون ، ج٤ ، الذخـائر ، ١٥٦، ص١٤٣ ، ١٤٥ ؛ المقـري : نفح الطيب من غـصن الأندلس الرطيب ، وذكر وزيرها لسان الدين بن الخطيب ، ت. إحسان عباس ، بيروت ، ١٩٩٧ ، م١ ، ص٣٨٤ ، ٣٩٠-٣٩١ ; Simonet:His.de Los Moz.pp.607-608

(٤١) محمد عبد الله عنان : دولة الإسلام في الأندلس ، القاهرة ، مكتبة الأسرة ، ٢٠٠١ ، ج٢ ، ص ص ٤٥١-٤٥٢.

(٤٢) انظر ترجمته فى الخشنى : قضاة قرطبة ، ص٢٣٧ ؛ المقرى: نفح الطيب ؛ م١ ، ص ص ٣٧٢-٣٧٥ ؛ م٢ ، ص ص ١٦-٢٢.

(٤٣) اختلفت المصادر العربية فى تحديد سنة هذه السفارة ما بين سنة ٣٣٤ ، ٣٣٦ ، ٣٣٧ و٣٣٨ هـ . راجع : ابن عذارى : البيان المغرب ،. ج٢ ، ص٢١٣ ؛ ابن خلدون : تاريخ ابن خلدون ، ج٤ ، ١٤٢؛ المقرى : نفح الطيب ، م١ ، ص٣٦٦ ؛ ابن جلجل : طبقات الأطباء ؛ حاشية ٢ ص٢ .

(٤٤) المقرى : نفح الطيب م١ ، ص ٣٧٣.

(٤٥) ابن عذارى : البيان المغرب . ج٢ ، ص ٢١٨.

(٤٦) ابن خلدون : تاريخ ابن خلدون ، ج٤ ، ص ١٤٣.

(٤٧) أوقه يقابل Hugo وهو Hugo de Arles مركيز بروفانس .

(٤٨) كلدة : Guido، وهو ابن أدلبرت مركيز تسكانية .

(٤٩) المقرى : نفح الطيب ، م١ ص ٣٦٥ .

(٥٠) Simonet: His . de los Moz.p.607

(٥١) ليفى بروفنسال : تاريخ إسبانيا الإسلامية ، ت. على عبد الروف اليمبى ، على إبراهيم منوفى ، السيد عبد الظاهر عبد الله ، م. صلاح فضل ، المجلس الأعلى للثقافة ٢٠٠٢ ، م٢،ج١، ص١٩٤ .

(٥٢) رينو : تاريخ غزوات العرب فى فرنسا وسويسرا وايطاليا وجزائر البحر المتوسط ، بيروت ، دار الكتب العلمية ، ب.ت ، ص ١٧٧.

(٥٣) راجع : Simonet: His . de los Moz.p.607

رينو : تاريخ غزوات العرب ، ص١٧٧ ؛ محمد عبد الله عنان : دولة الاسلام ، ج٢ ، ص ٤٥٦ ؛ وفى الترجمة العربية لكتاب "تاريخ إسبانيا الاسلامية" ، ورد الاسم على نحو خاطئ فقيل "ملك ألمانيا أوردينو الأول" . تنظر : ليفى بروفنسال : تاريخ إسبانيا ، م٢ ، ج١ ، ص ١٩٤.

(٥٤) محمد عبد الله عنان : دولة الاسلام ، ج٢ ، ص ٤٥٦.

(٥٥) Simonet: His . de los Moz.p.607

وراجع أيضًا : رينو : تاريخ غزوات العرب ، ص١٧٧ ؛ ليفى بروفنسال : تاريخ إسبانيا الإسلامية ، من الفتح إلى سقوط الخلافة القرطبية ، ت. على عبد الروف اليمبى ، على إبراهيم المنوفى ، السيد عبد الظاهر عبد الله ، م. صلاح فضل ؟، المجلس الأعلى للثقافة ، ٢٠٠٠ ، ص ٤١٢.

(٥٦) Simonet: His . de los Moz.p.607

(٥٧) يذكر ليتوبراند أن النازلين بفراكسينيتوم كانوا تابعين لخليفة قرطبة ، عبد الرحمن الثالث . Antapodosis in the works of Liudprand of Cremona. London, 1930 . book I , p.33

(٥٨) راجع تفاصيل ذلك عند رينو : تاريخ غزوات العرب ، ص ص ١٧٦-١٧٧ . (٥٩) محمد عبد الله عنان : دولة الإسلام ، ج٢ ، ص٤٥٧ . وراجع عن تفاصيل الجهاد البحرى الإسلامى فى هذه المناطق : رينو: تاريخ غزوات العرب. ،

ص ص١٤٠ ، ١٤٤-١٤٥ ، ١٥٨-١٥٩ ؛ أرشيبالد لويس : القوى البحرية في حوض البحر المتوسط ، ت.أحمد محمد عيسى ، م. شفيق غربال ، القاهرة ، مكتبة النهضة المصرية ، د.ت ، ص ص ٢٢٩-٢٣٠٠

(٦٠) هكذا رسمها ابن حيان فى المقتبس ، ج٥، ص٤٥٤ . وهى التى ذكرها الإصطرخى باسم "جبل القلال" ؛ ووردت عند ابن حوقل باسم "جبل الفلال" (بالفاء) . انظر : الإصطخرى : المسالك والممالك ، ت. محمد جابر عبد العال الحينى ، م. شفيق غربال ، القاهرة ، ١٩٦١ ، ص٥١ ؛ ابن حوقل: صورة الأرض ، ص ١٨٥ .

(٦١) نسبة إلى Fraxinus، وهو شجر الدردار ، المعروف عند المستعربين فى الأندلس باسم "فراشنة" Fraxino، وفى الإسبانية Frenso، وفى البرتغالية Freixo، وفى البروفنسالية والفرنسية القديمة Fraisne راجع: Simonet: Glosario de voc. iber.p.232

(٦٢) Antopodosis, Book I,p33 ذكر سيمونيت أن مكان فراكسينيتوم اليوم قرية تسمى : Garde Freinet

Simonet: his.de los Moz.not.2,p.607

(٦٣) Antapodosis, Book I,pp.33-34

(٦٤) Antapodosis, Book II,p.90

(٦٥) Antapodosis, Book II,p.90-91

(٦٦) راجع : رينو : تاريخ غزوات العرب . ، ص١٦٠ وما يليها ، ٢٤٤ وما يليها؛ ليفى بروفنسال : تاريخ إسبانيا ، ص ص ٤١١-٤١٢ ؛ أرشيبالد لويس: القوى البحرية.، ص٢٣٠ ؛ حسين مؤنس: تاريخ المسلمين فى البحر المتوسط ، القاهرة ، ط١ ، ١٩٩١ ، ص ص ١٠٢-١٠٦ ؛ عبادة كحيلة : البحريون الأندلسيون والوجود الإسلامى فى إقليم بروفانس ، رؤيا جديدة ، ضمن كتاب "أندلسيات" ، ص ص ١٤٥-١٨٦.

(٦٧) عبادة كحيلة : البحريون الأندلسيون .، ص ص ١٤٥-١٨٦ .

(٦٨) تبالغ الرواية النصرانية حين تذكر أن خوان (يوحنا) بلغ من تضلعه فى علم اللاهوت ، أن حاول إقناع عبد الرحمن الناصر بالتنصر . راجع: رينو : تاريخ غزوات العرب.. ، ص ١٧٧ .

(٦٩) Simonet: His. De los Moz.p.607

(٧٠) رينو : تاريخ غزوات العرب .، ص ١٧٧٠

(٧١) ذكر سيمونيت أن القصر الذى نزلا به هو قصر الناعورة ، وأن كنيسة سان مارتين - حسب التقويم القرطبى - كانت فى طرسيل القنبانية Tarsil Alcanpaña قنبانية قرطبة Simonet: his.de los Moz.not.4-5,p.607

(٧٢) انظر : Simonet: his.de los Moz.p.607

رينو : تاريخ غزوات العرب .، ص ص١٧٧، ١٧٩-١٨٠ ؛ ليفى بروفنسال: تاريخ أسبانيا ، ص٤١٢ ؛ محمد عبد الله عنان : دولة الاسلام ، ج٢ ، ص ص ٤٥٦-٤٥٧٠

(٧٣) رينو : تاريخ غزوات العرب .، ص ١٨٠ .

(٧٤) Simonet: his.de los Moz.p.608

(٧٥) رينو : تاريخ غزوات العرب .، ص ١٨٠ .

(٧٦) Simonet: his.de los Moz.p.608

(٧٧) Simonet: his.de los Moz.p.608-609

(٧٨) Simonet: his.de los Moz.p.609

(٧٩) رينو : تاريخ غزوات العرب .، ص ١٨٠ .

(٨٠) Simonet: his.de los Moz.p.609-610

(٨١) محمد عبد الله عنان : دولة الإسلام ، ج٢ ، ص ٤٥٧.

(٨٢) رينو : تاريخ غزوات العرب .، ص ١٨٠ .

(٨٣) راجع : ابن دحية : المطرب من أشعار أهل المغرب ، ت. إبراهيم الإبيارى ، حامد عبد المجيد ، وأحمد أحمد بدوى ، م. طه حسين ، القاهرة ، المطبعة الأميرية ، ١٩٥٤ ، ص ص ١٣٨-١٤٩ ؛ ابن خلدون : تاريخ ابن خلدون ، ج٤ ، ص١٣٠ ؛ المقـــرى : نفح الطيب ، م١ ص٣٤٦ ، م٢، ص ص ٢٥٤-٢٦٢ ؛ جونثالث بالنثيا : تاريخ الفكر الأندلسى ، ص ص ٥٥-٥٦ ؛ ليفى بروفنسال : تاريخ إسبانيا الإسلامية ،

ص ص ٢٠٤-٢٠٥ ؛ محمد عبد الله عنان : دولة الإسلام ، ج١، ص ص ٢٨٢-٢٨٥ ؛ محمد صالح البنداق : يحيى بن الحكم الغزال ، أمير شعراء الأندلس في القرن الثالث الهجرى ، بيروت ، منشورات دار الآفاق الجديدة ، ١٩٧٩، ص٨٣ وما يليها . وراجع أيضاً التعليق القيم للدكتور محمود مكى رقم (٥٥) على المقتبس من أنباء أهل الندلس ، ص ص٤٣٢-٤٣٤

(٨٤) ليفى بروفنسال : تاريخ إسبانيا ، ص ٤١٣ .

(٨٥) محمد عبد الله عنان : دولة الإسلام ، ج٢ ، ص ٤٥٧ .

(٨٦) Simonet: his.de los Moz.p. 610

(٨٧) ليفى بروفنسال : تاريخ إسبانيا م٢،ج١ ص ١٩٤ .

(٨٨) ليتو براند مؤرخ ألمانى ، بل من أشهر المؤرخين الألمان في العصور الوسطى ، ولد سنة ٩٢٢م ، وينتمى إلى أسرة شريفة في لومبارديا . نشأ في بلاط الملك هيوفي بافيا ، ثم دخل سنة ٩٤٥م في خدمة برنجار - الذى خلف هيو - وتوفى سنة ٩٧٠م . كتب ليتو براند كتابين باللاتينية الأول أسماه : معالى أوتو الكبير ، والثاني هو كتاب : المكافأة . انظر : رينو : تاريخ غزوات العرب . ، حاشية١ص١٧١ .

(٨٩) Simonet: his.de los Moz.p. 610

(٩٠) Simonet: his.de los Moz.p. 610; Antapodosis, Introduction,p.5

(٩١) Antapodosis, Book I,p.31

(٩٢) Antapodosis, Book I,pp.31-33

(٩٣) يذكر رينو أن الإمبراطور أوتو الأول تساهل في قبول مقترحات الخليفة الناصر بسبب انشغاله بفتنه أثارها عليه ابنه وصهره ، إبان وصول ربيع بن زيد . انظر: رينو: تاريخ غزوات العرب.، ص١٨١ ؛ محمد عبد الله عنان : دولة الإسلام ، ج٢ ، ص٤٥٧ .

(٩٤) يذكر ليفى بروفنسال أن رسول الإمبراطور إلى الناصر أنذاك كان اسمه دودون دى فيردون . ليفى بروفنسال: تاريخ إسبانيا .، ص ٤١٣.

(٩٥) Simonet: his.de los Moz.p. 611

(٩٦) انظر: رينو : تاريخ غزوات العرب .، ص ١٨٢ ؛ محمد عبد الله عنان: دولة الاسلام ، ج٢، ص٤٥٨ .

(٩٧) Simonet: his.de los Moz.p. 611

(٩٨) يذكر ابن عذارى في معرض حديثه عن بناء مدينة الزهراء : " .... وأما الحوض الغريب المنقوش المذهب بالتماثيل ، فلا قيمة له ، جلبه ربيع الأسقف من القسطنطينية من مكان إلى مكان حتى وصل في

البحر ، ووضعه الناصر فى بيت المنام فى المجلس الشرقى المعروف بالمؤنس ؛ وكان عليه اثنا عشر تمثالاً من الذهب الأحمر مرصع بالدر النفيس العالى مما صنعه بدار الصنعه بقصر قرطبة" ابن عذارى : البيان المغرب. ، ج٢ ، ص٢٣١ . وراجع ايضاً : المقرى : نفح الطيب ، م١، ص ص ٥٦٨-٥٦٩ .

(٩٩) Simonet: his.de los Moz.p. 606

(١٠٠) المقرى : نفح الطيب ، م٣، ص١٨٦ .

(١٠١) حقق له إحسان عباس "كتاب التشبيهات من أشعار أهل الأندلس" ، ومن الغريب أنه ذكر فى مقدمة التحقيق أن ربيع الأسقف وفد من الشرق. انظر: محمد بن الكتانى الطبيب: كتاب التشبيهات من أشعار أهل الأندلس ، ت.أحسان عباس ، بيروت ، القاهرة ، دار الشرق ، ط٢، ١٩٨١ ، حاشية ص٩ .

(١٠٢) صاعد الأندلسى : طبقات الأمم ، ت. حياة بو علوان ، بيروت ، دار الطليعة ، ط١ ، ١٩٨٥ ، ص ١٩٣.

(١٠٣) Simonet: his.de los Moz.pp.606-607

(١٠٤) المقرى : نفح الطيب ، م٣ ، ص ١٨٦ .

(١٠٥) عريب بن سعد : تقويم قرطبة لسنة ٩٦١م ، ت. دوزى ، ليدن ، بريل ، ١٩٦١م

(١٠٦) انظر: أنخل جونثالث بالنثيا: تاريخ الفكر الأندلسى ، ص ص ٤٨٧-٤٨٨ ؛ ليفى بروفنسال : تاريخ إسبانيا ، م٢،ج١،ص٢١٨؛ بييرغيشار: التاريخ الاجتماعى لإسبانيا المسلمة، ضمن الحضارة العربية الإسلامية فى الأندلس "،ج٢ ،ص ص٩٦١-٩٩٤" ؛ روبرت هيلنبراند : "زينة الدنيا" قرطبة القروسطية مركزًا ثقافيًا عالميًا ، ضمن "الحضارة العربية الإسلامية فى الأندلس" ، ج١ ، ص ص ١٨٣-٢١٦ .

(١٠٧) Le Calend.de cord. Par ch.pellat,tex.lat.p3

(١٠٨) Le Calend.de cord. Par ch.pellat,p3

(١٠٩) Le Calend.de cord. Par ch.pellat,p.IX

(١١٠) Le Calend.de cord. Par ch.pellat,p.vii

(١١١) جونثالث بالنثيا: تاريخ الفكر الأندلسى ، حاشية ص ص ٤٨٧-٤٨٨ .

(١١٢) ليفى بروفنسال: تاريخ إسبانيا ، م٢ ، ج١ ، ص ٢١٨ .

(١١٣) Le Calend.de Cord. Par ch.Pellat,pp.IX-X

(١١٤) Le Calênd d.de Cord. Par ch. Pellat,p3

(١١٥) Le Calend.de Cord. Par ch.Pellat,p.187

(١١٦) Le Calend.de Cord. Par ch.Pellat,p.7

(١١٧) Le Calend.de Cord. Par ch.Pellat,p.9

(١١٨) Le Calend.de Cord. Par ch.Pellat,p.11

(١١٩) Le Calend d.de Cord. Par ch.Pellat,p.21

(١٢٠) Le Calend.de Cord. Par ch.Pellat,p.XV

(١٢١) إكسبيراثيون غارثيا سانشين: الزراعة فى إسبانيا المسلمة ، ضمن "الحضارة العربية الإسلامية فى الأندلس" ، ج٢، ص١٣٦٧-١٣٨٤ .

(١٢٢) انظر : عريب بن سعد : صلة تاريخ الطبرى ، ضمن "ذيول تاريخ الطبري" ت. محمد أبو الفضل إبراهيم ، ذخائر العرب (٣٠) ، م١١ ، القاهرة ، دار المعارف ، ط٢، ١٩٩٠ .

(١٢٣) انظر: ابن عبد الملك : الذيل والتكملة لكتابى الموصول والصلة ، ت. إحسان عباس ، بيروت ، دار الثقافة ، ١٩٦٥، س٥ ، ت. رقم٢٩١ ، ص ص ١٤١-١٤٣.

المحور الثالث

الاستشراق ؛ ماله وما عليه

"دفاعًا عن الاستشراق "

عاطف العراقى(*)

غير مجد فى ملتى واعتقادى تلك الحملات الهجومية على الاستشراق والمستشرقين . ولقد كتبنا نحن العرب آلاف الصفحات السوداء خصصناها لإلصاق التهم المشروعة وغير المشروعة بأهل الاستشراق . لقد أسرفنا فى الحديث دون وجه حق عن بواعث دينية وبواعث سياسية خبيثة كانت وراء الاستشراق بكل أنواعه وسواءً كان استشراقنا فكريًا ثقافيًا فلسفيًا أو كان يتمثل فى أنواع أخرى من الاستشراق .

ومن المؤسف له أن أكثرنا كعرب نكتفى عادةً بحملات الشجب والاستنكار دون أن نقدم عملاً إيجابيًا من جانبنا. صحيح أننا قد نجد بعض الظواهر السلبية للاستشراق ولكن هذا لا ينفى القول بأنه لولا الاستشراق لما عرفنا - نحن كعرب - علومنا بأنواعها ومجالاتها وميادينها كافة. لقد وُجد الاستشراق لو التزمنا بالدقة فى التتبع التاريخى منذ قرون بعيدة من الزمان ، وُجد ليبقى وقدم لنا أهله صفحات بيضاء. إنهم آمنوا بربهم وآمنوا بالإنسانية ، وبحيث كان البحث عن الحقيقة هو الهدف من إقدام أكثر المستشرقين على تقديم ما قدموه لنا نحن العرب من خدمات وأفضال وإن كان أكثرنا لا يعلمون.

(*) أستاذ الفلسفة الإسلامية . كلية الآداب - جامعة القاهرة

كفانا تلك الحملات الجوفاء ذات الأسلوب الخطابى الإنشائى والتى تصدر عن أناس لم يقدموا لنا شيئًا مفيداً وكان الواجب عليهم الاستفادة من منهج المستشرقين ومن النماذج الرائعة التى قدموها لنا . وهل يمكن أن نتصور مؤلفًا من المؤلفات يقدمه لنا أى عربى ، إلا وأن يضع فى اعتباره ضرورة الاستفادة من مجهودات المستشرقين . قارنوا أيها القراء الأعزاء بين منهج التحقيق عند المستشرقين ، وبين طبع التراث عند العرب والذى لا يزيد عن كونه مجرد تحويل أوراق المخطوطة الصفراء إلى اللون الأبيض. لقد اكتفينا بالشجب والاستنكار دون أن نقدم شيئًا من جانبنا . نقول هذا ولابد من القول به لأننا مازلنا نجد على أرضنا الثقافية من يفسد فيها وذلك حين يقوم فريق بالاستفادة من المستشرقين بل سرقة أعمالهم التى أفنوا حياتهم من أجلها لخدمة البشرية والإنسانية ونسبتها لنفسه . وراجعوا ما شئتم أكثر الأعمال المحققة التى يقدمها العرب وستجدون أن أكثرها إنما يعد نوعًا من السرقة والسطو على أعمال المستشرقين الكبار . أليس هذا من مصائب الزمان وسخرية القدر؟

لقد أسرفنا فى الحديث عن قضايا زائفة لا وجود لها أصلاً إلا إذا سلمنا بوجود الأشباح والعفاريت . ومن أمثلة تلك القضايا الزائفة والفاسدة والتى لا تصلح إطلاقًا لزماننا ونحن قد دخلنا القرن الواحد والعشرين ، والحديث عن الغزو الثقافى ، الكلام عن الأنا والآخر أى أنا ؟ وأى الآخر؟ والعولمة آتية لا ريب فيها. إطلاق شعارات كعلم النفس الإسلامى وعلم الاقتصاد الإسلامى ولم نضع فى اعتبارنا أن العلم هو العلم ، وأنه لا يوجد علم إسلامى أو علم للكفار والعياذ بالله. ثم بعد ذلك نشن الهجوم على الاستشراق وأهله.

وإذا كان مصطلح المستشرق يقصد به عادة ، الباحث الغربى الذى يهتم بعلوم الشرق على اختلاف أنواعها وصورها ، فإننا نقول من جانبنا : مرحبًا بتلك الدراسات التى قدمها ويقدمها لنا أهل الاستشراق . لابد من فتح النوافذ على تلك الدراسات الرائعة والبحوث الجادة التى أفنوا فيها حياتهم. هل وجدتم عربياً قدم لنا مثل ما قدمه لنا الأب موريس بويج حين أقدم على تحقيق أمهات الكتب الفلسفية الرائعة ومن بينها

تحقيقه لأعظم كتاب لآخر فلاسفة العرب وهو ابن رشد ، وأعنى به تفسير ما بعد الطبيعة ؟ لقد جاء تحقيقه الرائع فى أكثر من ألفى صفحة . هل يمكن أن ننسى دائرة المعارف الإسلامية التى قام بها أناس من المستشرقين ؟ هل يمكن التغافل عن الروائع التى قدمها لنا نفر من المستشرقين ، ومن بينهم على سبيل المثال لا الحصر ماسينيون وهنرى كوربان ورينان والآنسة جواشون وآسين بلاثيوس ولوجالس نيكولسون وجولدتسيهر وماكس هورتن ، وماكس مايرهوف وزيتر ومارتن هارتمان ولويس جارديه وأربرى وبول كراوس الذى عمل بالجامعة المصرية وماكدونالد وبينيس وكارلونالينو الذى عمل بالجامعة المصرية والفردجيوم وليون جوتييه وأوليرى ... الخ.

مئات من المستشرقين من أكثر دول العالم قدموا لنا آلاف الدراسات الرائدة والكتب المحققة تحقيقًا علميًا فريداً . وإذا كانت لهم بعض الآراء التى قد تختلف معها فى قليل أو فى كثير ، فلهم دينهم ولنا دين . يجب علينا تحليل تلك الآراء والقيام بنقد هذا الرأى أو الآخر من الآراء التى قالوا بها ولكن على أساس الحجة المعقولة وليس على أساس الخطابة والمبالغة والإنشاء وسيل الشتائم ولطم الخدود.

إننا إذا تأملنا نماذج من ردود بعض العرب على المستشرقين ، وذلك على النحو الذى نجده عند الشيخ محمد عبده، ومحمد حسين هيكل، ومصطفى عبد الرازق، وعباس العقاد، ونجيب العقيقى، ومالك بن نبى، ومحمد البهى، ومحمود محمد شاكر، وأنور عبد الملك، وفريد وجدى ... الخ فإننا نستطيع التفرقة بين رد ورد ، بين نقد ونقد . وليس من المعقول أن نجد لغة الغمز واللمز حول البواعث الدينية . فقد نجد نقداً للدين عند ابن الراوندى أكثر إيلاماً عما نجده عند هذا المستشرق أو ذاك من المستشرقين الغربيين. وما نجده عند ابن الراوندى نجده عند كثير يقيمون فى بلداننا العربية.

بل إننا نجد العجب العجاب . نجد عند أكثر الناقدين من العرب ، سعيًا نحو الاستفادة من مجهودات المستشرقين . يأتى الناقد المهاجم بنصوص من كتاب لم يكن يدرى عنه شيئًا لولا أعمال المستشرقين ، تمامًا كاشباه الناس الذين يهاجمون

الحضارة الغربية ويسعون بكل قوتهم إلى الاستفادة من منجزات الحضارة الغربية . أليس من التناقض وانفصام الشخصية أن يهاجم الواحد منهم الحضارة الأوروبية من خلال صفحات كتاب لم يطبع إلا بفضل اختراع المطبعة عند الغرب ، هل من المعقول أن يهاجم الواحد منهم حضارة أوروبا من خلال ميكروفون ، والميكروفون ثمرة من ثمرات الحضارة الأوروبية! لماذا لا يكون هذا المهاجم متسقًا مع نفسه ويستخدم صوته العالى ولا يستخدم الميكروفون . لماذا لا يستخدم المهاجم الدواب فى تنقلاته حتى لا يتناقض مع نفسه حين يستخدم الطائرة أو السيارة وغيرهما من مخترعات الغرب؟ منجزات أوروبية خالصة ، ولكننا نحن العرب نهاجم المستشرقين ونهاجم الحضارة الغربية واكتفينا بأن نكون أصحاب توكيلات فكرية.

نجد هذا فى الحملات الهجومية على الاستشراق والمستشرقين . إن أكثر مؤلفاتنا فى مجال العلوم الإنسانية والأدب إنما تعتمد على التحقيقات والدراسات التى قام بها المستشرقون . أكثر تحقيقاتنا إنما تعد عالةً على تحقيقات المستشرقين . بل من المؤسف له أننا نجد في أرضنا العربية من يفسد فيها حتى الآن ، وذلك حين ينسب أعمال المستشرقين فى مجال التحقيق بصفة خاصة ، ليس إليهم ولكن إلى نفسه ويحيث ينكر ما قدمه المستشرقون للناس من فضائل وخدمات ، وذلك على النحو الذى سبق وأن أشرنا إليه منذ قليل.

بل إننا قد نجد عند بعض المستشرقين تقديراً لمفكرينا العرب ، أفضل بكثير مما نجده عند العربى بإزاء أخيه العربى ، لقد أنصف الغربيون ابن رشد وظلمه العرب حيًا وميتًا . استفاد الأوروبيون من ابن رشد ، ولم يستوعب العرب دروسه وما أعظمها من دروس وكأننا أصبحنا كالقطة التى تأكل أولادها ، أو كأننا نقول : زامر الحى لا يطرب!

وأحكام أكثر المستشرقين تعد أكثر دقةً فى العديد من المجالات أكثر ، من أحكامنا نحن العرب . ألا يعد كتاب ابن رشد والرشدية لمؤلفه رينان المستشرق والذى مضى على تأليفه ما يقرب من قرن ونصف من الزمان أعظم بكثير فى أحكامنا نحن

العرب والذين يصفون ابن رشد بأنه كان أشعريًا تارةً ، وسلفيًا تارةً أخرى !!!
إنها أحكام هوجاء لا يقرها عقل ولا منطق فى حين أن أحكام أكثر المستشرقين قد
وضعت المنهج العلمى فى المقدمة والأساس . ولكن ماذا نفعل حيال أناس لا
يريدون إلا الهدم والشجب وإصدار أحكام الإدانة ضد أناس قدموا الخير كل الخير
للبشرية والإنسانية .

وينبغى أن نضع فى اعتبارنا أن تاريخ الاستشراق قد مر بمراحل عديدة ،
وبحيث لا يعد معبرًا عن فترة موحدة كما يزعم أشباه الباحثين وأنصاف الأساتذة .
نوضح ذلك بالقول بأننا إذا كنا قد وجدنا فى فترة من فترات الاستشراق سيادة نظرية
التمييز بين الجنس السامى والجنس الآرى وبحيث نفرق تفرقةً جذريةً بين طبيعة العقلية
السامية العربية ، وجوهر العقلية الأوروبية الآرية ، وذلك على النحو الذى دافع عنه
بعض المستشرقين من أمثال رينان وجوتييه ، إلا أننا فى عصرنا الحالى لا نجد قبولاً
حتى من جانب المستشرقين أنفسهم لهذه الفكرة أو النظرية . ولم يقم بالرد على فكرة
السامى العربى ، والآرى الأوربى ، العرب فحسب ، بل نجد ردودًا عليها من جانب
المستشرقين أنفسهم . فإذا رجعنا إلى كتاب الفلسفة فى الشرق لمؤلفه "بول ماسون
أورسيل" وجدنا عنده عدم تسليم بتلك الفكرة ، إذ الأجناس الخالصة لا وجود لها ،
وأننا إذا كنا فى مجال الجغرافيا نقول بقارة الأوراسيا ، أى القارة التى تجمع أوروبا
وآسيا ، فلا يصح أذن التفرقة بين عقلية هى وحدها لديها القدرة على الفكر الفلسفى
وهى العقلية الآرية الأوروبية ، وعقلية لا تستطيع بطبيعتها التفلسف وتقديم المذاهب
الفلسفية ، وهى العقلية السامية العربية .

إن هذه النظرية قد أصبحت حتى عند أكثر المستشرقين فى خبر كان إن صح
التعبير وبحيث لا يصح الاحتجاج بكون العرب كانوا مجرد متأثرين بالفكر الغربى
اليونانى القديم وبحيث لم يقدموا لنا مذاهب فلسفية أصلية . فمن فينا كبشر من
لم يتأثر بالسابقين. حتى أن الباحث الأمريكى المعروف فى موسوعته الكبرى قصة
الحضارة والتى ترجمت إلى اللغة العربية ، يذهب فى مجال دفاعه عن الفيلسوف

ابن سينا ضد الذين قالوا أن ابن سينا الفيلسوف العربى كان مجرد مردد لآراء السابقين ، يذهب ديورانت إلى القول بأن المبدعين تمام الإبداع ، الأصلاء تمام الأصالة لا يوجدون إلا فى مستشفيات الأمراض العقلية ، وهذا يعنى أن كل مفكر لابد وأن يتأثر بالسابقين.

يجب أن نضع فى اعتبارنا دومًا أنه ليس من الضرورى وجود خلفيات أو بواعث دينية وسياسية وأيدلوجية عند أكثر المستشرقين أن العيب والضعف قد يكون فينا نحن كعرب ، وليس من الضرورى أن يكون عند المستشرقين ، لقد قدم لنا أجدادنا من العرب آلاف الكتب والرسائل، وقام المستشرقون بدور عظيم ورائد نحو الكشف عن تراث أجدادنا، وواجبنا مواصلة السير نحو الكشف فى كنوز العرب وبحيث نعمل جنبًا إلى جنب مع المستشرقين ، بل وأن نستفيد منهم الكثير من الدروس ، وعلى رأسها الدروس الخاصة بالمنهج . فالعلم لا وطن له ، وإذا قمنا بمناقشة فكرة من أفكار المستشرقين ، فينبغى أن نكون مسلحين بأسلحتهم . فهل من المعقول أن يناقش أفكارهم أناس لا يعرفون حرفًا واحداً من لغة أجنبية ؟ هل من المعقول أن نترك حججهم الرئيسية ، ثم تخوض فى موضوعات جانبية لا علاقة لها بحججهم الرئيسية من قريب ولا من بعيد ؟ إننا نجد هذا كله للأسف الشديد فى أكثر ردود العرب على المستشرقين ، وبحيث أصبح حالهم كحال الطلبة فى المدارس الذين خرجوا فى مظاهرات أيام الاحتلال الإنجليزى ليس للمطالبة بجلاء المستعمر فقط ، بل أيضًا للمطالبة بإلغاء تدريس اللغة الإنجليزية فى مدارسنا وجامعاتنا فمن الضرورى زوال الاستعمار الإنجليزى الغاشم ، ولكن ما الصلة بينه وبين إلغاء تدريس اللغة الإنجليزية ؟!! .

لقد وجد الاستشراق ليبقى ، لأن له الكثير من الأيادى البيضاء على صفحات تاريخنا العربى المشرق . صحيح أننا قد نجد بعض أحكام لبعض المستشرقين فى هذه البلدة أو تلك البلدان الأوروبية أو الأمريكية ، قد جانبها الصواب ولكن دورنا كعرب كما قلنا أكثر من مرة القيام بمناقشتها وبيان أوجه ضعفها ومدى مجانبتها للصواب .

ولكن لا يصح بأى حال من الأحوال شن الهجوم على الاستشراق بكل صوره ، وتوجيه الاتهامات الظالمة إلى كل المستشرقين . فللمستشرقين بصماتهم الواضحة والظاهرة فى كل مجال من مجالات العلوم الإنسانية وغيرها عند العرب ، وبحيث أصبح الكثير منا وأقولها صراحةً عالةً على دراساتهم ، تلك الدراسات التى لا يستغنى عنها أى مهتم بتراثنا العربى القديم بصورة مباشرة أو غير مباشرة ، من قريب أو من بعيد . والحوار مع آراء المستشرقين أفضل لنا ألف مرة من الهجوم على الاستشراق برمته والسخط على المستشرقين فى كل زمان وكل مكان . نقول هذا ولا نتردد فى القول به لأننا وجدنا فى أكثر أنواع الهجوم ما يكشف عن كونه معبراً عن الاستخفاف بكثير من الحجج العقلية والأدلة المنطقية . وجدنا الهجوم منتشراً عند ضعفاء النفوس والعقول والذين لا يريدون الاعتراف بما للناس على الناس من فضائل وخدمات وبحيث أصبحوا كالقطة التى تأكل أولادها، وأن كان أكثرهم لا يعلمون . نعم لابد من الاعتراف بأفضال المستشرقين وإلا كنا مبتعدين عن طريق العقل والمعقول .

قضية الاستشراق تعد إذن من أهم القضايا الفكرية التى تثار الآن . وترجع أهميتها إلى أننا بقدر ما نجد أحكاماً فيها نوع من الإنصاف لفكرنا العربى من جانب بعض المستشرقين فإننا نجد أحكاماً أخرى فيها نوع من التعسف والابتعاد عن الصواب من جانب مستشرقين آخرين ، وذلك فى مجال فكرنا العربى على اختلاف أنواعه وميادينه ومن بينها الأدب والعلم والفلسفة وغيرها .

ونود بالإضافة إلى ما سبق أن نشير إلى زاوية رئيسية وهى الزاوية الخاصة بفلسفة الاستشراق.

هذه الزاوية تعد على درجة كبيرة من الأهمية وخاصةً إذا وضعنا فى اعتبارنا أن موضوع الاستشراق قد أثير منذ منتصف القرن قبل الماضى، أى القرن التاسع عشر ، ومازال مثاراً حتى الآن . بالإضافة إلى أن العديد من الأحكام التى أطلقها أكثر المستشرقين بين منتصف القرن التاسع عشر والنصف الأول من

القرن العشرين ، قد جاءت أحكام أخرى تختلف معها إلى حد كبير وذلك منذ بداية النصف الثانى من القرن العشرين ، وذلك على النحو الذى سبق أن أشرنا إليه.

ويمكننا القول بأننا إذا كنا نجد بعض المستشرقين والباحثين الغربيين ممن ذهبوا إلى إنكار المجهودات التى قام بها مفكرو العرب فإننا نجد فريقًا آخر منهم قد ذهب إلى الدفاع عن أهمية الفكر العربى، وإثبات المكانة الكبيرة التى احتلها مفكرو العرب فى تاريخ الفكر العالمى .

فلنحاول الآن توضيح هذا الجانب الخاص بفلسفة الاستشراق حتى تتضح لنا الصورة كاملةً:

لم يسلم بعض المستشرقين بأهمية الفلسفة العربية الإسلامية وأصالتها ومعنى هذا أن قضية وجود فلسفة عربية ، لم تكن موضع اعتراف من جانب كل المشتغلين بها ، بل وجد من المفكرين من وضع جدة الفلسفة الإسلامية وأصالتها وأهميتها موضع الشك بل الإنكار.

فمن المستشرقين من يرى أنه ليس فى طبيعة العرب التفلسف وإبداع المذاهب الفلسفية، ومنهم من يرى أنهم قد تأثروا بفلاسفة اليونان غاية التأثر ، بحيث أن فلسفتهم لا تخرج عما أبدعه فلاسفة اليونان من مذاهب وخاصةً أرسطو والأفلاطونية المحدثة.

قلنا إن هناك نفرًا من المستشرقين يرجع عدم تفلسف العرب إلى طبيعتهم . وقد توصل هذا الفريق إلى ذلك ، بالتفرقة بين ما يزعمونه من تقسيم الناس إلى جنس آرى وجنس سامى فالجنس الآرى هو وحده القادر على التفلسف وإبداع المذاهب الفلسفية أما الجنس السامى فلا يستطيع ذلك ، بحيث كان كل عمله هو نقل دائرة المعارف الفلسفية اليونانية وعدم الخروج عليها .

والواقع أن تقسيم الناس إلى ساميين وآريين ، هو ما فعله الباحثون فى تاريخ اللغات فى القرن التاسع عشر فيما يقول مصطفى عبد الرازق فى تمهيده لتاريخ الفلسفة الإسلامية.

وإذا كان علماء اللغات قد فعلوا ذلك ، فإن بعض الباحثين فى الفكر العربى حاول أن يعمم هذا القول بحيث يجعله مميزاً لكل عقلية من العقليتين . أى أنهم جعلوا هذه التفرقة اللغوية أساساً للحكم على المباحث الفلسفية.

ومن المفكرين الذين يمثلون هذا الاتجاه أوضح تمثيل ، "أرنست رينان E.Renan" وإذا رجعنا إلى كتابه عن تاريخ اللغات السامية وجدناه يفرق تفرقةً تامةً بين جنس سامي وجنس آخر . ثم نراه يقول فى كتابه عن " ابن رشد والرشدية " لا يمكننا أن نجد عند الجنس السامي مذاهب فلسفية ، إذ أن هذا الجنس لم يثمر أى بحث فلسفى خاص ، بحيث إن الفلسفة عند الساميين ما هى إلا مجرد اقتباس وتقليد للفلسفة اليونانية . وسنعود إلى مناقشة رأى Renan والذى تابعه فيه بعض الباحثين فى الفكر الفلسفى العربى .

"وليون جوتييه "هو الآخر قد ذهب هذا المذهب . أى إنه يسلم بقضية الجنس الآرى والجنس السامى . إنه يقول فى كتابه : مدخل لدراسة الفلسفة الإسلامية "إن الجنس السامي والجنس الآرى يتجهان اتجاهين متضادين تماماً فالعقلية السامية تميل إلى قرن الأشباه والأضداد دون ربطها بما يجعل منهما وحدة ، بل تتركها منفصلة عن بعض ، ثم لا تلبث أن تنتقل من إحداها إلى الأخرى دون واسطة بوثبة فجائية . أما العقلية الآرية فإنها على العكس من ذلك . إنها تتجه إلى الربط بين هذه وتلك بوسائط تدريجية ، بحيث لا تنتقل من طرف إلى آخر إلا بدرجات غير محسوس بها ، مثلها فى ذلك ، مثل الألوان المذاب بعضها فى بعض".

وهذا كله يعد امتداداً لدعوة Renan التى سبق أن أشرنا إليها[1] دعوة التفرقة بين عقلية جنس سامى تمثل الفصل والمباعدة لا الجمع والتأليف ، وتدرك الجزئيات دون ترتيب وتناسق بحيث لا تتمكن من التوصل إلى القضايا الكلية والقوانين العامة –

وإذا لم تتوصل إلى هذه القضايا الكلية والقوانين الشاملة ، فقد عجزت عن تحقيق الأصالة والابتكار.أما العقلية الأخرى عقلية الجنس الآرى ، فهى وحدها دون غيرها تحاول بفطرتها التأليف بين عناصر الأشياء بتناسق وترتيب ونظام يؤدى إلى الجمع وامتزاج العناصر . ومن هنا تكمن القدرة على الدقة فى البحث والتوصل إلى أعمق النتائج فى الدراسات التى يقوم بها أصحاب الجنس الآرى.

وإذا كان رينان ومن تابعه يصدرون حكمهم على الفلسفة العربية بالتفرقة بين جنس سامى وجنس آرى ، فإن هناك نفراً من المستشرقين ذهبوا إلى أن عدم إبداع فلاسفة الإسلام للمذاهب الفلسفية ، يرجع إلى أسباب عديدة متنوعة ، منها كتاب المسلمين المقدس أى القرآن الكريم ، ومنها أن فى طبيعة العرب التأثر بالأوهام . وهذا التأثر بالأوهام يتنافى وإبداع المذاهب الفلسفية إلى غير ذلك من دعاوى كثيرة .

والواقع أن هذه الدعاوى وما يدور فى فلكها قد تعد تعبيراً عن نوع من التعصب للجنس الأوروبى إذ نجد فيها تقليلاً من شأن عقلية العرب ، رغم أن المنصف لو أطلع على كتب فلاسفة العرب وعلماء العرب ، الذين بحثوا فى الرياضيات والطبيعيات وغيرهما من علوم وفنون ، لعلم مبلغ الدقة التى توصلوا إليها.

وتعد أيضًا نوعًا من التعصب الدينى ، لأن فيها قولاً بأن القرآن قد عاق العرب عن التفلسف . وهذا القول يعد – فيما نرى – قولاً جائراً ، لأن القرآن يحث فى أكثر آياته على التأمل والبحث والنظر فى جنبات الكون . والمشكلة ليست فى القرآن فى حد ذاته ، ولكن فى الفهم الخاطئ من جانب بعض رجال الدين .

من هذه الآيات قوله تعالى : سورة البقرة (آية رقم ١٦٤) ﴿ إِنَّ فِي خَلْقِ السَّمَوَاتِ وَالأَرْضِ وَاخْتِلافِ اللَّيْلِ وَالنَّهَارِ وَالْفُلْكِ الَّتِي تَجْرِي فِي الْبَحْرِ بِمَا يَنفَعُ النَّاسَ وَمَا أَنزَلَ اللَّهُ مِنَ السَّمَاءِ مِن مَّاءٍ فَأَحْيَا بِهِ الأَرْضَ بَعْدَ مَوْتِهَا وَبَثَّ فِيهَا مِن كُلِّ دَابَّةٍ وَتَصْرِيفِ الرِّيَاحِ وَالسَّحَابِ الْمُسَخَّرِ بَيْنَ السَّمَاءِ وَالأَرْضِ لآيَاتٍ لِّقَوْمٍ يَعْقِلُونَ (١٦٤) ﴾.

وقوله تعالى : ﴿فَاعْتَبِرُوا يَا أُولِي الأَبْصَارِ﴾ سورة الحشر (آية رقم ٢) وقوله تعالى: ﴿أَوَلَمْ يَنظُرُوا فِي مَلَكُوتِ السَّمَوَاتِ وَالأَرْضِ وَمَا خَلَقَ اللَّهُ مِن شَيْءٍ﴾ سورة الأعراف (آية رقم ٨٥) وقوله تعالى : ﴿ وَيَتَفَكَّرُونَ فِي خَلْقِ السَّمَوَاتِ وَالأَرْضِ ﴾ سورة آل عمران (آية رقم ١٩١) وقوله تعالى : ﴿ أَفَلا يَنظُرُونَ إِلَى الإِبِلِ كَيْفَ خُلِقَتْ (١٧) وَإِلَى السَّمَاءِ كَيْفَ رُفِعَتْ ﴾ سورة الغاشية (آية رقم ١٧) .

أما عن Renan فإنه غير محق فى أشياء كثيرة منها إلقاء اللوم على فلاسفة العرب للأخطاء التى حدثت فى الترجمات عن اليونانية على النحو الذى نجده عند بعض فلاسفة العرب حين نسبوا آراء لأرسطو لم يقل بها ، بل قال بها "أفلوطين" فى كتابه التاسوعات . إن اللوم يجب أن يلقى إلى حد كبير على (المترجمين) لا على (فلاسفة العرب) الذين اعتمدوا على هذه الترجمات التى وصلت إليهم . بالإضافة إلى أن عصرهم لم يكن فيه ما عندنا الآن من وسائل النقد العلمى الدقيق والذى بواسطته نميز بين كتب هذا الفيلسوف وكتب غيره.

والواقع أن Renan يتناقض مع نفسه فى بعض الأحوال . إنه فى الوقت الذى يطلق فيه أحكامه على فلسفة مفكرى العرب ، يقول فى معرض دراسته لآراء ابن رشد الفيلسوف الأندلسى : إن ابن رشد إذا كان لم يطمح إلى مكانة الشارح لآراء أرسطو فإننا – فيما يقول رينان نفسه – يجب إلا ننخدع بهذا التواضع من جانب ابن رشد ، إذ إن العقل البشرى يطالب باستقلاله ، وإذا ما قيدناه بنص من النصوص ، عرف كيف يجد حريته فى تفسير هذا النص وتكوين رأى حوله " (٢)

قلنا إن رينان يقيم دعوته على التفرقة بين جنس آرى وجنس سامى ، بيد أن هذه الدعوى لم يعد لها مكان فى القرن العشرين بعد النفوذ الواسع الذى كان لها فى القرن التاسع عشر . فهذا "بول ماسون أورسيل" : يقول: " لقد ساد فى القرن التاسع عشر اعتقاد بوجود عناصر وأجناس مختلفة ينقسم إليها الناس . لكن العنصرية مهما

اشتدت الآن أصبحت مقصورة على مجرد وضع سياسى . ولا نريد معارضة ما جاء به علم الأجناس البشرية من الأسانيد المدعمة فيما يتعلق بتعيين الأشكال المتميزة ، إلا أننا نعلم علم اليقين أنه لا وجود للعناصر النقية إلا فى بعض حالات التحديد . وعلى ذلك فالأمر خارج عن طور التجارب" .

ومعنى هذا أن الفروق بين الأجناس لا وجود لها – فيما يقول بول ماسون أورسيل – إلا فى الميدان اللغوى ، بحيث تستند العنصرية إلى مقياس لغوى لا مقياس جنسى .

ننتهى بعد عرض آراء نفر من المستشرقين ، إلى القول بأن الكثير من القضايا والأحكام والاتهامات التى وجهت إلى الفلسفة العربية ، قد تلاشت أو فى طريقها إلى الزوال ، ذلك لأن هذه القضايا والاتهامات والأحكام لم تقم على جذور ثابتة من البحث العلمى النقدى الدقيق ، فهناك مشكلات خاصة بالفلسفة العربية دون غيرها من الفلسفات السابقة عليها والتالية لها ، كما أنه ليس من المناسب إطلاقًا أن نقول إن عجلة الفكر الفلسفى قد توقفت فترة ونحدد هذه الفترة ، بأنها الفترة التى وجد فيها فلاسفة العرب . إن العجلة كانت دائرة وفى دورانها أنتجت لنا العديد من الثمرات الفكرية الرائعة . كما إن هناك آراءً قال بها فلاسفة العرب ولم يسبقهم إليها فلاسفة اليونان . وإذا كان فلاسفة العرب قد تأثروا بفلاسفة اليونان ، فإن هذا التأثر يعد فى حد ذاته مظهراً من مظاهر الصحة لا مظاهر المرض.

ولكى ندلل على أن أكثر أحكام المستشرقين والتى قامت على فلسفة معينة ، فلسفة خاصة بالاستشراق ، والتى تتبلور حول التمييز بين الجنس السامى (العرب) والجنس الآرى (الجنس الأوروبى) ، فإننا نود أن نشير إلى أحكام بعض المستشرقين والباحثين حول قضايا التصوف ، وهو الذى يعد معبراً عن جانب من جوانب فكرنا الفلسفى العربى . إننا نجد مجموعة من المستشرقين قد ذهبوا إلى القول بأن التصوف يرجع إلى مصدر فارسى ، لقد ذهب أمثال "دوزى" "وثولك" إلى القول بأن التصوف قد وصل إلى المسلمين عن طريق فارس ، وأن المسلمين قد استفادوا من هذا المصدر

الفارسي في القول بأن العالم لا وجود له في ذاته ، وأن الموجود الحقيقي هو الله تعالى . وهذه جوانب نجدها عند بعض صوفية الإسلام.

ولكن ليس معنى ذلك ، أن التصوف يرجع أساسًا إلى هذا المصدر الفارسي ، ودليلنا على ذلك أننا إذا كنا نجد بعض الصوفية من أصل فارسي كأبي يزيد البسطامي ومعروف الكرمي ، فإننا نجد أيضًا مجموعة من الصوفية العرب ومنهم أبو سليمان الداراني، وذو النون المصري، وابن عطاء الله السكندري، ومحيي الدين بن عربي.

وإذا كنا قد أشرنا إلى أن الصوفية الذين يرجعون إلى أصل فارسي ، إنما كانت نشأتهم بعد ظهور النبي والصحابة والتابعين ، فإننا إذن بناء على ذلك لابد أن نضع في الاعتبار ، تأثر هؤلاء الصوفية بزهد الرسول والصحابة وتعبدهم .

وننتهي من هذا القول بأنه من الصعب أن نوافق المستشرقين على رأيهم الذي يرجع التصوف إلى مصدر فارسي.

أما القول بأن التصوف الإسلامي يرجع إلى مصدر مسيحي، فإن هذا القول بدوره لا يمكن أن يعد صحيحًا. صحيح أننا قد نجد بعض أوجه الشبه بين مسلك وحياة بعض الزهاد والصوفية ، وبين حياة السيد المسيح والرهبان ، إلا أن هذا الشبه لا يؤدي بنا إلى رد التصوف الإسلامي إلى مصدر مسيحي ، وخاصة إذا وضعنا في الاعتبار أن فريقًا من الزهاد والعباد كابراهيم بن أدهم كان لهم بعض أوجه العمل في الدنيا والقيام ببعض أوجه النشاط .

صحيح أننا نجد بعض المصطلحات المسيحية عند بعض صوفية الإسلام كاللاهوت والناسوت وغيرهما من المصطلحات ، ولكننا يجب أن نضع في الاعتبار أن هذه المصطلحات لم تظهر بصورة واضحة وحاسمة إلا في وقت متأخر نسبيًا، أي بعد استقرار الزهد والعبادة وهما يعتبران مؤديان إلى نشأة التصوف الإسلامي ، وإذا كنا نجد من الباحثين من يرجع التصوف إلى مصادر فارسية تارةً ومصادر مسيحية تارةً

أخرى ، فإننا نجد نفراً من الباحثين يرد التصوف إلى مصدر هندى ومن هؤلاء هورتن وهارتمان ، فهما يذهبان إلى أن التصوف الإسلامى يستمد أصوله من الفكر الهندي. بل أننا نجد حججًا كثيرة عند هارتمان لإثبات أن التصوف الإسلامى يمكن إرجاعه إلى مصدر هندى . ومن بين هذه الحجج أننا نجد كثيراً من الصوفية من أصل غير عربى كالبسطامى، وإبراهيم ابن أدهم على سبيل المثال . بالإضافة إلى أن المسلمين أنفسهم كالبيرونى على سبيل المثال يعترف بذلك ، أى يعترف بالأصل الهندى وذلك فى كتابه " تحقيق ما للهند من مقولة مقبولة فى العقل أو مرذولة " حين عقد مجموعة من المقارنات بين عقائد الهنود من جهة، وأفكار صوفية إسلامية من جهة أخرى . إن فكرة الرضا أو مقام الرضا من المقامات التى تحدث عنها صوفية الإسلام ، نجدها عند الهنود ، بالإضافة إلى استعمال السبح عند الصوفية . يضاف إلى ذلك أن التصوف قد انتشر ، بل ظهر فى البداية فى خراسان.

بيد أن هذه الحجج كلها لا تؤدى بنا إلى إرجاع التصوف الإسلامى إلى مصدر هندى ، إلا إذا وضعنا فى اعتبارنا التصوف الفلسفى أساسًا وليس التصوف السنى.

لابد أن نضع فى اعتبارنا أن الصوفية كانوا مسبوقين بمجموعة من الزهاد والعباد وأقوال هؤلاء الزهاد والعباد تدلنا على استفادتهم أساسًا من الآيات القرآنية . ومهما يكن من أمر ، فإن المصدر الهندى يبدو لنا أقوى من غيره من المصادر.

هذا عن المصدر الهندى ، أما بالنسبة للمصدر اليونانى أى رد التصوف الإسلامى إلى مصدر يونانى ، فإننا نجد بعض الباحثين يرجحون القول به ومنهم أوليرى . إن هؤلاء الباحثين يضعون فى الاعتبار التصوف الفلسفى عند أفلوطين وذهابه إلى أن المعرفة تدرك بالمشاهدة حين الغيبة عن النفس وعن العالم المحسوس ولاشك أن العرب قد عرفوا فلسفة أفلوطين عن طريق كتاب أثولوجيا أرسطو طاليس الذى نسب خطأ إلى أرسطو فى حين أنه مجموعة من مقتطفات التاسوعة

الرابعة والتاسوعة الخامسة والتاسوعة السادسة وقد أطلق العرب على أفلوطين اسم الشيخ اليونانى.

بيد أن هذا كله يجب إلا يؤدى إلى إرجاع التصوف الإسلامى إلى مصادر يونانية عامة ، وأفلاطونية محدثة على وجه الخصوص؛ إذ إننا يجب أن نضع فى الاعتبار أن صوفية الإسلام إذا كان قد تأثر بعضهم بالمصادر اليونانية ، فإن ذلك كان فى وقت متأخر أى لم يكن واضحًا وظاهرًا فى القرون الأولى للتصوف .

عرضنا فيما سبق الكثير من الآراء حول مصادر التصوف الإسلامى وقد تبين لنا كيف أن بعض المستشرقين قد أرجع التصوف إلى مصادر غير إسلامية سواء أكانت تلك المصادر مصادر يونانية أو فارسية أو هندية.[٣]

وقد أشرنا إلى أننا إذا كنا نجد تشابهاً بين بعض الآراء التى قال بها مجموعة من الصوفية ، وبين آراء ترجع إلى مصادر أجنبية ، فإن هذا لا يعنى أن التصوف فى الإسلام يرجع أساسًا إلى مصدر من هذه المصادر الأجنبية ، صحيح أن بعض صوفية الإسلام قد استفادوا من هذه المصادر الأجنبية ، ولكنهم قد استفادوا أساسًا وبصورة رئيسية من المصدر الإسلامى يضاف إلى ذلك أن نشأة التصوف فى الإسلام إنما تمثلت فى الزهد والعبادة ، ومن الصعب إرجاع الزهد والعبادة إلى مصادر غير إسلامية ، فإننا لابد أن نضع فى الاعتبار أن هذا التشابه نجده بصورة رئيسية فى التصوف الفلسفى أكثر مما نجده فى التصوف السنى ، وقد سبق أن بينا أن التصوف الفلسفى وحده لا يمثل التصوف الإسلامى ، بل لابد أن نضيف إليه التصوف السنى .

إن المستشرق الفرنسى "ماسينيون" على سبيل المثال قد ذهب وهو بصدد البحث فى مصادر المصطلحات الصوفية ، إلى أننا نجد هذه المصادر الخاصة بالمصطلحات تتمثل فى القرآن الكريم وفى بعض العلوم العربية الإسلامية كالحديث والفقه وفى الألفاظ والمصطلحات التى استعملها المتكلمون وأيضًا فى تلك اللغة العلمية التى تكونت عبر قرون طويلة من لغات عديدة كاليونانية والفارسية.

ومعنى هذا أننا لابد أن نضع فى اعتبارنا أن التصوف فى الإسلام إنما يرجع أساساً إلى استفادة الصوفية من الكتاب والسنة ، وخاصة إذا تحدثنا عن التصوف السنى وما سبقه من زهد وعبادة.

لقد استمد الصوفية من القرآن والسنة الكثير من آرائهم فى مجال الأخلاق والسلوك فالسراج الطوسى فى كتاب اللمع يذهب إلى أن الصوفية تخصصوا بمكارم الأخلاق والبحث عن معالى الأحوال وفضائل الأعمال اقتداء من جانبهم بالرسول وصحابته وبالتابعين وهذا كله يعد موجوداً فى كتاب الله عز وجل .

فالفلسفة العربية رغم تأثرها البالغ بالفلسفة اليونانية كانت لها موضوعاتها التى تختلف فى بعض زواياها عن موضوعات الفلسفة اليونانية . إذ إن الفلسفة الإسلامية قد تأثرت دون شك بالبيئة التى نشأت فيها والتربية التى نمت عليها وترعرعت . وحينما انتقل تراث فلاسفة اليونان وخاصة أرسطو ، إلى مفكرى العرب، أدركوا ما فى مذهبه من نقص وما فيه من مسائل تخالف العقيدة الإسلامية وما فيه أيضاً من مسائل تركها أرسطو دون حل قاطع . ومن هنا بدأ فلاسفة العرب سد الثغرات التى وجدوها فى مذهب أرسطو . ونظراً لإعجابهم الكبير بأرسطو وغيره من الفلاسفة ، نراهم يحاولون الدفاع عن الفلسفة قائلين إنها لا تتنافى مع الدين . ومن هنا نشأ موضوع التوفيق بين العقل والوحى أو بين الفلسفة والدين ، وحتى تبدو الفلسفة وكأنها لا تخالف العقيدة الدينية ، وحتى لا يجد بعض المفكرين مجالاً للطعن على الفلسفة ، ومحاولة تصويرها بأنها تخالف العقيدة الإسلامية . لقد حدث امتزاج عجيب بين فكر فلسفى يونانى وفكر طابعه وجوهره الديانة الإسلامية ، ولا شك أن الدارس المقارن بين الفكر الفلسفى اليونانى والفكر الإسلامى ، يجد أن المسلمين قد واجهوا مشكلات جديدة لم يثرها باستفاضة فلاسفة اليونان كمشكلة النفس وخلودها، ومشكلة العلاقة بين الخالق والمخلوق، ومشكلة الوحى الإلهى، وغير ذلك من مشكلات. إن هذه المشكلات لم يبحث فيها فلاسفة اليونان ، لأن هذه الفلسفات لم تنشأ فى إطار دينى كذلك الإطار الذى نشأت فيه الفلسفة الإسلامية .

يقول الدكتور مدكور (فى الفلسفة الإسلامية ص١٥) : إن الفلسفة الإسلامية تعنى بمشكلة الواحد والمتعدد، وتعالج الصلة بين إله ومخلوقاته، وتحاول أن توفق بين الوحي والعقل، بين العقيدة والحكمة ، بين الدين والفلسفة ، ... فالفلسفة الإسلامية وليدة البيئة التى نشأت فيها والظروف التى أحاطت بها وهى كما يبدو فلسفة دينية روحية .(٤)

فلاسفة العرب إذن قد وجهوا اهتمامهم إلى حد كبير ببحث مشكلة التوفيق بين العقل والنقل ، وقد قيل إن هذه المشكلة معقد الطرافة فى الفكر الفلسفى الإسلامى وأنها تميز هذا الفكر عما عداه . ولنا دراسات بصدد الرد على هذا القول ونكتفى بأن نذكر أنه على الرغم من أن محاولة التوفيق هذه لم يقدر لها النجاح أحياناً ، بالإضافة إلى ما فيها من تعسف وتأويل لا يسمح به نص أرسطو ، على الرغم من هذا كله فإن فلاسفة العرب حين حاولوا التوفيق بين دينهم الذى يدينون به وبين الفلسفة اليونانية ، فإن هذا فى حد ذاته يعد سمة تميز بها الفكر الإسلامى ولا نجدها بين ثنايا أبحاث الفكر اليونانى .

ننتهى بعد هذا كله إلى التأكيد على القول بأن هناك فلسفة عربية لها قضاياها، ولها مناهجها ومشكلاتها التى تختلف فى قليل أو فى كثير عن قضايا ومناهج ومشكلات الفلسفة اليونانية.

والواقع أن هذه الاتهامات التى شاعت فى القرن التاسع عشر ، قد أثبت البحث العلمي الدقيق خطأها من أساسها ، ووجد من المستشرقين والباحثين الغربيين من دافع عن عمق الفلسفة العربية وأثبت المكانة الكبيرة التى احتلها فلاسفة العرب فى تاريخ الفكر الفلسفى العالمى . فهل من المعقول أن نهاجم بعد ذلك آراء أكثر المستشرقين ؟ كلا ثم كلا .

لقد ذهب الباحثون المنصفون إذن إلى أن دراسة كتب المتكلمين والفلاسفة العرب ومتصوفة الإسلام ، دراسة دقيقة ، لابد وأن تؤدى إلى التسليم بجدة وطرافة الفلسفة العربية، وأن هذه الفلسفة لها موضوعاتها ومجالاتها التى تختلف عن موضوعات

ومجالات الفلسفة اليونانية . صحيح أن فلاسفة الإسلام قد تأثروا بالفلسفة اليونانية ، ولكنهم تأثروا أيضًا بالمصدر الديني الإسلامي ، بحيث كان هذا المصدر - كما سنرى - من المصادر الأساسية التي اعتمد عليها فلاسفة العرب.

ولا نريد الإطالة في هذا الموضوع ، إذ ليس من المناسب ونحن في أوائل القرن الحادي والعشرين أن ندافع عن الفلسفة العربية ونرد على الاتهامات التي وجهها نفر من المستشرقين إليها نظرًا لأن الكثير من هذه الاتهامات ، إن لم يكن كلها ، قد أصبحت متهافتة متناقضة بعد الدراسات العميقة التي قام بها الكثير من الدارسين المنصفين سواءً في الشرق أو في الغرب والتي أثبتت بما لا يدع مجالاً للشك، أن هناك الكثير من العناصر الجديدة والأصيلة ، والعديد من القضايا الفلسفية التي اختص بها فلاسفة العرب دون غيرهم ممن سبقهم من فلاسفة اليونان.

هذا يعني أن فلسفة الاستشراق التي تقوم على التمييز بين طبيعة عقلية الجنس السامي وطبيعة عقلية الجنس الآري ، تعد أيضًا آراءً خاطئةً وذلك كما سبق أن أشرنا.

ولهذا لم يكن من الغريب أن نجد - كما سبق أن أشرنا - كثيرًا من الكتاب أمثال بول ماسون اورسيل يتجهون إلى إبطالها من بعض زواياها ويذهبون إلى أنها آراء لا أساس لها ، إذا لا فرق بين الشعوب في التفلسف ، والتفكير الفلسفي يعد خطًا مشتركًا بين الناس جميعًا شرقًا وغربًا وقد سبق أن أشرنا إلى هذه النقطة.

بعد هذا كله نقول إننا نجد أفضالاً عديدة للمجهودات التي قام بها المستشرقون . ولولا هذه المجهودات من جانبهم ، لما استطعنا التوصل إلى كتبنا التراثية . لقد تعلمنا منهم المنهج أيضًا. ومن النادر أن تجد ميدانا من ميادين الفكر العربي ، إلا وللمستشرقين فيه فضل ، إن لهم البصمات القوية موضوعًا ومنهجًا . ومن الظلم التعسف في الحكم عليهم . ولكن ماذا نفعل حيال أناس من أشباه الباحثين والدارسين يحلو لهم توجيه الاتهامات الظالمة إلى المستشرقين دون أن يدركوا أعمالهم العظيمة

ومناهجهم الدقيقة والأكاديمية نقول هذا ولا نمل من تكراره ، طالما أننا ما زلنا نجد العديد من اتهامات الأشباه ضد مجهودات المستشرقين وما أعظمها وما أروعها من مجهودات.

لقد ظلم أنصاف الباحثين وأشباه الدارسين الاستشراق وبحيث أنكروا أهميته وشنوا عليه الحملات الهوجاء. وواجبنا اليوم أن ندافع عن أهمية الاستشراق وفلسفة الاستشراق . وهذا ما نجد أنه من واجبنا القيام به طالما أننا مازلنا – وكما سبق أن أشرنا – نجد على أرضنا الثقافية من يفسد فيها وذلك حين يقوم بشن الهجوم الظالم والفاسد على الاستشراق وأهله . إنها دعوة من جانبنا للدفاع عن الاستشراق رغم أننا نتفق معهم تارةً ونختلف معهم – وكما سبق أن أشرنا – تارةً أخرى . فهل تجد دعوتنا اليوم إنصافهم آذانا صاغية وعقولاً متفتحة ونفوساً تؤمن بأفضال الناس على الناس ؟

بالإضافة إلى الكتب التى أشرنا إليها فى دراستنا ، يمكن الرجوع إلى كتب لنا فى هذا الموضوع ومن بينها :

١ – ثورة النقد فى عالم الأدب والفلسفة والسياسة – دار الوفاء – الإسكندرية – القسم الأول .

٢ – البحث عن المعقول فى الثقافة العربية – القاهرة.

٣ – الفلسفة العربية (مدخل نقدى) دار لونجمان – القاهرة.

٤ – الفلسفة العربية والطريق إلى المستقبل – دار الرشاد – القاهرة.

٥ – مذاهب فلاسفة المشرق – دار المعارف – القاهرة .

٦ – المنهج النقدى فى فلسفة ابن رشد – دار المعارف – القاهرة .

٧ – ابن رشد : فيلسوفًا عربيًا بروح غربية – المجلس الأعلى للثقافة – القاهرة .

الهوامش

(١) راجع فى ذلك كله كتاب الشيخ : تمهيد لتاريخ الفلسفة الإسلامية

(٢) Renan: Averroes et l' averroisme , p 83

(٢) راجع فى ذلك كتاب الدكتور أبو الوفا التفتازاني: مدخل لدراسة التصوف الإسلامى

(٣) فى الفلسفة الإسلامية منهج وتطبيقه . صـ ١٥

الإسلام فى نظر الغرب - بين الدين والسياسة

محمود إسماعيل(*)

فى كتابه المهم "انتهزوا هذه الفرصة" كرس الرئيس الأمريكى الأسبق "ريتشارد نيكسون" فصلاً كاملاً عما يجب أن تكون عليه سياسة الولايات المتحدة إزاء العالم الإسلامى . والحق أن الرئيس نيكسون يعتبر من أكثر الساسة المعاصرين فهماً للسياسة نظراً للإلمام الواعى بالتاريخ وحركة صيرورته . هذا فضلاً عن بعد نظر وحصافة تجعل منه رجل "استراتيجية" يتميز عن الرؤساء الأمريكان السابقين واللاحقين ذوى السياسة الممعنة فى الذرائعية "البرجماتية" . وحسبنا أنه كان العراب الأول للإنفتاح على الكتلة الشرقية ؛ بحيث شكل هو وساعده الأيمن "هنرى كيسنجر" حجر الزاوية فى تداعى الكتلة الشرقية وانهيارها .

ما يعنينا أن كتابه الجديد الذى أشرنا إليه يمثل مؤشراً استراتيجياً للسياسة الأمريكية ومفتاحاً لفهم العالم بعد التحولات الجذرية الأخيرة التى أفضت إلى تفرد الولايات المتحدة بالدور القيادى فى النظام العالمى الجديد .

ما يعنينا أكثر هو سمة الإنصاف للإسلام والمسلمين خصوصاً فى مرحلة تشهد تدهور العالم الإسلامى سياسياً وحضارياً ؛ كاسراً بذلك حلقة العداء الصريح والمعلن والمستبطن التى تضمنتها الرؤية الاستشراقية التقليدية والموروثة عن الكنيسة "القرو - سطية" المعادية للإسلام والمسلمين .

(*) أستاذ التاريخ الإسلامى . كلية الآداب - جامعة عين شمس

قوام هذه الرؤية الجديدة - كما ضمنها نيكسون كتابه - هى ثقل العالم الإسلامى جغرافياً وديموغرافياً فضلاً عن أهميته الاستراتيجية وميراثه الحضارى . لقد خالف النظرة الاستراتيجية التقليدية القائلة بأن "الحضارة العربية الإسلامية مجرد نقل ومحاكاه عن الأنموذج الغربى" ، وأحل محلها نظرة منصفة تجعل من هذه الحضارة بؤرة إبداع وابتكار . كم فطن إلى أهمية استيعاب تراث الإسلام فى سياسات منصفة لحل مشكلات العالم الإسلامى تحاشياً لتحول "بؤرة الإبداع" إلى "مقبرة" .

لقد ندد بالنظرة القديمة التى ترى فى المسلمين "متوحشين" لا يؤمنون بالعلم يفتقرون إلى المنطق ؛ يعادون الغرب على طول الخط تأسيساً على دوافع دينية فى العقيدة الإسلامية . كما حاول تبرير ما جرى من حروب بين العرب وإسرائيل واختطاف الرهائن وغيرها من الأحداث التى وصفت "بالإرهاب الدولى" إلى أنها ردود أفعال طبيعية لسياسات غربية معادية للمسلمين تتسم بالعنصرية والظلم .

بالمثل نظر إلى ظاهرة "التطرف الديني" الإسلامية باعتبارها نتيجة ظروف وضغوط اقتصادية واجتماعية صعبة أسهم الغرب فى خلقها نتيجة سياسته الاحتكارية الاستغلالية . وأثنى على ظاهرة التدين عند المسلمين باعتبارها رباطاً وثيقاً لنزعة حضارية إسلامية متسامحة . ورفض وجهة النظر الغربية التى ترى فى هذه النظرة الخاطئة تركيزها على كون الفتوحات الإسلامية ارتكنت إلى السيف ، وإهمالها المآثر الحضارية المشعة التى أسهمت فى إخراج أوربا المظلمة إلى عصر النهضة .

لقد عدد نيكسون - بمنطق المؤرخ - أفضال المسلمين على ازدهار العلوم والفنون والآداب التى صاغت "عقلية" حضارية مستقلة قامت بدور واضح فى العصر الحديث فى عدم انحياز المسلمين إلى أى من المعسكرين الشرقى والغربى . تأسيساً على ذلك ؛ نصح الرئيس نيكسون ساسة الولايات المتحدة المعاصرين باستثمار هذه "العقلية" فى ترسيخ السلام والأمن فى العالم . وفى هذا الصدد أبرز دور مصر العربى والإسلامى المعتدل فى قيادة دول المنطقة ، ودعا إلى مؤازرة " نظامها " القادر على الإفادة من

مآثر الماضى للإسهام فى صياغة الحاضر ؛ ضارباً بذلك المثل فى الإخاء الإسلامى - المسيحى الذى يشكل نغمة دائمة فى التاريخ المصرى . كما نوه بخطأ التعويل على "سياسة واحدة إزاء عالم إسلامى" واسع يغص بالإثنيات والمذهبيات فضلاً عن المعطيات السياسية والثقافية المتعددة .

والأخطر من ذلك كله معارضة نيكسون لما يسمى بسياسة " التحالف الأمنى " فى منطقة الشرق الأوسط التى يعول عليها الغرب "لأن رمال الصحراء امتلأت بجثث وجماجم نتيجة الأحلاف السياسية والعسكرية السابقة " . لقد نحى باللائمة على سياسة الرؤساء السابقين الذين كانوا من وراء " الحلف المركزى ونظريات أيزنهاور وكارتر وريجان الاستراتيجية " . كما سخر من خرافة " الحد من سباق التسلح " للإبقاء على " الوضع الراهن " فى المنطقة ، نظراً للحاجة الماسة لتغيير هذا الوضع وفق معايير إنسانية وأخلاقية لا مصالح استراتيجية، ونوه بأن محاولة تكريس "الوضع الراهن" يضع "قنابل موقوتة" يمكن أن تنفجر فى أية لحظة لتطيح بالاستقرار فى المنطقة ومن ثم بالمصالح الأمريكية نفسها .

تلك صورة عجلى لرؤية الرئيس نيكسون كما ضمنها كتابه سالف الذكر . وهى رؤية مستمدة من إلمام واع بحقائق التاريخ . وهى لا تعالج قصور السياسات الأمريكية ، ذات الطابع " الإجرائى " و " التجريبى " و " البراجماتى " فحسب ، بقدر ما تستهدف إعادة تقديم صيغة عادلة وعقلانية لنظرة الغرب المسيحى إلى الشرق الإسلامى .

وتتصدى هذه الدراسة لمحاولة رصد تلك النظرة وتطورها فى ضوء حركة التاريخ السياسى للعلاقات بين الشرق والغرب ، كذا من خلال إعادة تقويم حركة الاستشراق باعتبارها تستوعب الإطار المعرفى لتلك العلاقات .

وننوه بأن معالجة موضوع كهذا يتطلب إفراد مجلدات ؛ نظراً لكثرة ما كتب عن ظاهرة الاستشراق من خلال وجهات نظر متعددة ومتناقضة . لقد كتب المستشرقون الكثير عن تاريخ الشرق وأنماط تفكيره وتراثه المعرفى والحضارى . كما أن المؤرخين

العرب المحدثين والمعاصرين أولوا موضوع الاستشراق عناية خاصة ؛ رصداً وتقويماً . فمنهم من بهر بجهود المستشرقين فى خدمة التراث العربى الإسلامى ، ومنهم من يشكك فى تلك الجهود إلى حد الرفض والتجريم . لكن نظرة موضوعية قمينة بالكشف عن مبالغة الاتجاهين معًا . فلا ينكر - إلا جحود - ما قدمه المستشرقون من خدمات جليلة للتراث العربى الإسلامى ؛ سواء فى الكشف عن مظانه وتحقيق مخطوطاته وتكريس المعاهد العلمية والأكاديمية لدرسه وبحثه . هذا فضلاً عن التأليف فى المعاجم والفهارس وتكريس دوائر المعارف والدوريات العلمية ، وعقد الندوات والمؤتمرات التى تعالج قضايا التراث العربى الإسلامى وإشكالياته .

كما أن أصحاب الاتجاه المعارض لم يخطئوا على طول الخط ؛ فثمة اعتراضات مشروعة وموضوعية ، تدين الاستشراق على الأقل فى رؤاه ومناهجه فضلاً عن مصداقية إنجازاته ، وأخيراً فى أهدافه وغاياته .

على أن حقيقة هامة غابت عن الاتجاهين معًا ؛ وهى تعميم الحكم على الإستشراق باعتباره ظاهرة موحدة دون تمييز بين مدارسه المختلفة، كما أن هذه الأحكام التعميمية تفتقر إلى " التاريخية " حين تمدح أو تقدح ، تنبهز أو ترفض النتاج المعرفى للحركة ؛ بمعزل عن فهم طبيعة نشأتها وصيرورتها واختلاف رؤى أصحابها ومناهجهم باختلاف الزمان والمكان .

كل ذلك شكل حافزًا لإفراد هذه الدراسة التى تستهدف الكشف عن تلك المفارقات سواء فى جانبها المعرفى أو السياسى أو الإيديولوجى. والأهم من ذلك إبراز النتائج الوخيمة لتلك الأحكام المجانية التى يتجاوز تأثيرها الحكم على الماضى بل تعمل فى تضبيب المعرفة المتعلقة بتراث وظف ولا يزال لخدمة أغراض سياسية فى المحل الأول . ولما كانت حركة الإستشراق منذ نشأتها تعبر عن نظرة الأوربيين للعالم الإسلامى ؛ فإن معرفتها والوقوف على غايتها تستحق البحث والدراسة ؛ خاصةً وأن الواقع العربى المعاصر يمور بتيارات متباينة فى موقفها من الغرب بثقافاته وسياساته ، تلك المواقف التى تنطوى على "مفارقات" تخلط بين الأعداء والأصدقاء ، ولا أقل من ضرب

مثال ينم عن غياب وعى "النخبة المفكرة" . فقد ساد الاعتقاد بأن الغرب الإمبريالى – وهو الخصم التاريخى – يمثل الحليف والصديق . فى الوقت نفسه يجرى التشهير بالحلفاء والأصدقاء الاشتراكيين .. !!.

لا نملك تفسيراً لهذه المفارقة فى "تقديس الجلاد" و "تكفير الصديق" إلا بالرجوع إلى "فرويد" فى نظرياته عن "السادية والماسوشية" . والإسترسال فى تبيان هذه المفارقة على الصعيد السياسى يشكل فى حد ذاته ضرباً من "اجترار الألم" الذى يتجرعه المثقفون الثوريون صباح مساء .

وما يعنينا هو استقصاء هذه المفارقة على الصعيدين "الإيديولوجى" "والإبيستيمولوجى" . ونقتصر فى هذا الصدد على تتبع طبيعة حركة الاستشراق الغربى والكشف عن التبعية الثقافية للكثيرين من المفكرين العرب المتأثرين بالاستشراق الغربى والمتحاملين على الاستشراق فى العالم الاشتراكى ؛ إلا لأن الغربيين "أهل كتاب" والاشتراكيين ملاحدة .. !! .

لن نستطرد طويلاً فى الحديث عن نشأة الاستشراق الغربى ؛ فقد كفانا الأستاذ إدوارد سعيد [1] عناء المهمة . ونكتفى بالقول بأن الاهتمام بالإسلام والمسلمين فى الغرب جرى لغرض معرفى غير برىء ؛ من أجل الحاجة إلى معلومات جغرافية وتاريخية ، إثنية ودينية عن العرب والمسلمين تمهيداً لاستعمار بلادهم . ولقد أفاد المستشرقون من الكتابات اليونانية والرومانية والبيزنطية التى كانت تنظر إلى الشرق نظرة دونية . يتجلى ذلك فيما صنف "هيرودوت" واسترابون" "وديو كاسيوس" "وبلينى" ، "ويوسيبيوس" وغيرهم . لقد كتب هؤلاء معارفهم عن الشرق فى مناخ تشبع بالعداء والصراع التقليدى بين الشرق والغرب . لقد نظر هؤلاء إلى الشرق باعتباره موطن "المتبربرين" . وحتى مصر الفرعونية وبلاد الشرق الأدنى التى شهدت حضارات مزدهرة نقل عنها اليونان ؛ لم تسلم من تلك النزعة . ولم تكن بلاد العرب فى نظرهم إلا صحراء قاحلة يسكنها أجلاف البدو . وكما استترت حركة الاستعمار الأوربى بدعاوى نشر الحضارة والمدنية إخفاءً للأطماع التوسعية ؛ كانت حروب اليونان

والرومان والبيزنطيين مع المشارقة تحمل الدعاوى ذاتها . ففى الوقت الذى أعلن فيه الإسكندر المقدونى عن تبنيه مشروعاً " لزواج آسيا من أوربا " : كان أستاذه أرسطو يعلن عن مشروعية استرقاق الآسيويين . بالمثل لم تكن حملات السلوقيين والبطالمة والرومان والبيزنطيين إلا للإستيلاء على بلاد العرب – موطن البخور والعطور، والمتحكمة فى تجارة التوابل بين الشرق والغرب – برغم تشدقهم بأن حروبهم لم تندلع إلا لنشر الثقافة الهللينية .

ثم كان ما كان من ظهور الإسلام، ونجاح المسلمين سياسياً وعسكرياً فى تحرير آسيا وشمالى أفريقيا . كانت تلك الفتوحات " لطمة كبرى " للغرب المتخلف الناعس فى أحلام اللاهوت . ولعل هذا يفسر تحامل مؤرخى الغرب على الإسلام والمسلمين خصوصاً بعد نجاحهم فى غزو أوربا من الوسط والغرب .

لقد لونت المسيحية معارف الغرب عن الإسلام والمسلمين ؛ فاعتبروا الإسلام نحلة ممسوخة من نحل المسيحية الشرقية ، ونظروا إلى نبى الإسلام باعتباره دجالاً وأفاقاً وكذاباً . أما المسلمون فهم كفرة متبربرون . وما تزال لفظتا Moors، Saracens تحمل هذه المعانى فى المعاجم الأوربية .

وتأتى الحروب الصليبية لتعمق تلك الرؤية المتجنية ، خاصةً وأن دوافعها التوسعية قد تدثرت برداء المسيحية ولواء الصليب .

لقد رأى "ساوزرن" فى محمد "ﷺ" " ساحراً هدم الكنيسة فى إفريقيا والشرق عن طريق الخديعة وضمن نجاحه بإباحة " الاتصالات الجنسية " " ..!! .

أما الإسلام فكان من وجهة نظر الكنيسة " بدعة شاعر مصاب بالصرع " ..!! انتحل عقائده من أصول وثنية ومسوخ يهودية ونصرانية .

هكذا تبدو وجاهة العامل الاجتماعى – السياسى فى تفسيره نظرة الغرب إلى الإسلام والمسلمين فى العصور الوسطى . تلك النظرة التى تلونت ظاهرياً بالدين وعبرت فى الحقيقة عن فشل المشروعات التوسعية الأوربية فى الشرق .

إن سيادة النمط الإقطاعى فى أوربا كان من وراء غلبة اللاهوت الكنسى الذى ضبب معارف الغرب عن الشرق .

وبديهى أن تتعدل تلك النظرة بعد الثورة البرجوازية فى أوروبا ؛ خصوصًا بعد أن تأثرت النهضة الأوربية بالكثير من معارف الحضارة العربية الإسلامية . يظهر ذلك فى كتابات " أبيلارد " ، و " ألبرتو الكولونى " و " سيجر البرابانتى " الذى أسس مدرسة كرست لدراسة أفكار الفيلسوف العربى ابن رشد .

ولعل ذلك يفسر كتابات " ريتشارد سيمون"، و " رولان "، و " بيير بيل"، و " فولتير"[٢] وغيرهم ممن نظروا إلى الإسلام باعتباره ثورة تنطوى على مضامين أخلاقية واجتماعية نبيلة

ثم عادت الرؤية الكنسية المتحاملة على الإسلام بعد تحول البرجوازية إلى رأسمالية استعمارية . فقد تطلعت الرأسمالية إلى التوسع والهيمنة على العالم الإسلامى عن طريق الغزو والإستيطان . واستلزم تحقيق ذلك الحصول على معلومات ومعارف عن العالم الإسلامى .

لذلك تأسست حركة الاستشراق فى انجلترا وفرنسا وألمانيا وإيطاليا ؛ حيث جرى إعداد باحثين يجيدون اللغة العربية بلهجاتها المتنوعة ويحيطون بمعلومات أولية عن الإسلام ويتنكرون فى لباس عربى تحت أسماء عربية . ثم جاسوا خلال العالم الإسلامى ينقبون ويبحثون عن كنوز تراثه . وقد أسفرت جهودهم عن كشف الكثير من المظان التراثية التى انكبوا على دراستها . تلك الدراسات التى توخت هدفين هما :

١- تقديم أبحاث علمية دقيقة وصحيحة عن العالم الإسلامى ليفيد منها الساسة الأوربيون فى مشروعاتهم الاستعمارية .

٢ – تقديم التراث العربي الإسلامي بنظرة شوهاء تكرس العرقية والطائفية والإقليمية بين الشعوب العربية والإسلامية . ولا غرو فقد كان معظم هؤلاء المستشرقين من أمثال " ليوتي" و "لورنس" و "تيراس" وغيرهم من رجال الإدارة في المستعمرات .

وليس جزافًا أن تتمحور دراسات المستشرقين الغربيين حول مباحث بعينها كالإثنيات والطوائف والملل والنحل والتصوف وما شاكل ذلك من الموضوعات التي تستهدف تضبيب الوعي العربي بما يساعد على تكريس السياسات الاستعمارية . وعلى سبيل المثال انطلقت مقولات هؤلاء المستشرقين من أفكار وفرضيات خاطئة ، كمقولة " الأوربة "، و " مركزية الحضارة "، و " جدب العقلية السامية " وما شابه . فأشاعوا أن الحضارة الإسلامية مجرد نقل ومحاكاة للكلاسيكيات ، وأن الإسلام نفسه " نحلة من نحل المسيحية الشرقية " ، وأن الفلسفة الإسلامية مسخ للأفلاطونية المحدثة ، وأن الفقه الإسلامي محاكاة مسطحة للقانون الروماني ، والحديث النبوي متأثر بالغنوصية ، وأن القرآن الكريم نتاج خيال بدوي مريض ، وأن الفن الإسلامي محض زخارف ليس إلا [٣].

ورغم كثرة ما كتبه المستشرقون الغربيون من دراسات عن الإسلام كعقيدة وشريعة وحضارة ؛ إلا أن هذا النتاج الضخم تلون بصبغة " مسيحية ثأرية " ترى أن المسلمين فصموا الوحدة الحضارية لعالم البحر المتوسط . ودراسات " هنري بيرين " في هذا الصدد ما تزال تؤثر في كتابات المستشرقين الرأسماليين . ونتلمس أصداءها واضحة في كتابات " جوتييه " و " جورج مارسيه " اللذين يحملان الإسلام مسئولية إثارة الحمية العصبية والنعرات العنصرية . كذا عند المستشرق " لا مانس" الذي ذهب إلى أن " محمداً فضلاً عن معايبه كان دينه معبراً عن البداوة " .

أما " نولدكه " فقد رأى في دعوته " حصاد نوبات من الصرع " ، في حين ردها " مرجوليوث " إلى الشعوذة والدجل ، بينما يرى " سنوك هرغرنه " أنها نتاج " هيستريا عرفت بسم الشوتلاين " .. !! .

ومن أجل تكريس التخلف والتبعية ، انبرت كتابات الاستشراق الغربى تنظر لفصل الشرق الإسلامى عن مغربه ؛ ناهيك عن إثارة السخائم الإقليمية والشعوبية داخل أقطاره .

أما ما تعلق بتبرير " الطائفية " و " الأقليات غير الإسلامية " ومشكلات الحدود ، فقد أفاض المستشرقون الغربيون من أمثال " ألفرد بل " و " دوزى " و " جوليان " فى الكتابه عنها . ناهيك عن كتابات " هاملتون جب " عن " التفسير النسمى للتاريخ الإسلامى " ، وكتابات " بلنت " الذى رسم صورة منفرة " لإسلام متخلف " .

وبعد انحسار موجة الاستعمار الغربى وحلول الامبريالية محلها بما تعنيه من هيمنة اقتصادية وتبعية ثقافية ؛ تطورت أساليب الإستشراق الغربى تمشيًا مع الأوضاع الجديدة ؛ وإن استهدفت الأهداف ذاتها .

وقد أفاد هذا " الإستشراق الجديد " من سابقه التقليدى وطوره فى صيغة "بيوت الخبرة " للحكومات والشركات المتعددة الجنسية وسائر المؤسسات الإمبريالية ذات المصالح فى العالم الإسلامى .

يشهد على ذلك مؤتمر عقد فى جامعة " هل " تحدث فيه المستشرق اليهودى - الصهيونى - " برنارد لويس " عن " الإثنية واللون فى الإسلام " حاول من خلاله إثبات ممارسة التمييز العنصرى على مدار مراحل التاريخ الإسلامى . كذا ما كتبه " جب " و" بووين" عن المجتمع الإسلامى والغرب ، حيث حاول المؤلفان تزكية " الطبيعة الفسيفسائية " للمجتمعات الإسلامية المعاصرة كمفتاح لفهم واقعها فى إطار البنى القبلية والإثنية والطائفية ؛ ضاربين صفحًا عن الطرح العلمى على أساس نظام الطبقات . بل تماديا إلى أبعد من ذلك منظرين ومدافعين عن " النظم الثيوقراطية " باعتبارها الأنموذج الأمثل لتحقيق " الإستقرار " فى العالم الإسلامى .

وقد انتقد الأستاذ " روجر أوين " - وهو مستشرق غربى منصف - هذه الرؤية ودعا إلى معالجة ماضى العالم الإسلامى وحاضره وفق المنظور الطبقى فى إطار ما طرحه " ماركس" عن مجتمعات ما قبل الرأسمالية " .

بالمثل انتقد المستشرق " بيتر جران " حيل الاستشراق الغربى المعاصر - والأمريكى خصوصًا - المتعاون مع الصهيونية ، وفضح مناهجه الخاطئة البراقة مثل "السلوكية" و "التعادلية" ودحضها .

ولما اندلعت الثورة الإيرانية معبرة عن أنموذج إسلامى ثورى إجتماعى ؛ أصاب الهلع دوائر الاستشراق الغربى وقد فطن إلى ذلك الأستاذ "إدوارد سعيد"(٤) وذهب إلى أن "الإسلام الجديد " New Islamism يشكل الآن الخطر الأول لمصالح الغرب الإمبريالى وذلك قبل انهيار الشيوعية العالمية . وهذا يفسر انشغال الدوائر الإمبريالية بمراجعة موقفها ومناهجها فى مواجهة هذا الخطر الداهم الذى كان من قبل فى نظرهم "أداة تخدير" للشعوب الإسلامية . واستنت فى ذلك أسلوبًا جديدًا مخادعًا فحواه الاستعانة بالدوائر العلمية العربية والإسلامية للقيام بدراسات مشتركة مع مراكز الدراسات والأبحاث الأوربية والأمريكية - والتى لم تبرأ من النفوذ الصهيونى - عن واقع المجتمعات العربية والإسلامية المعاصرة . ومن أسف أن الكثيرين من الأكاديميين العرب - والمصريين على نحو خاص - تورطوا فى التعامل مع هذه الدوائر المشبوهة ، الأمر الذى يجعلنا لا نتورع عن وصمتهم "بالتجسس الأكاديمى" (٥).

كما تورطت الكثير من المؤسسات الدينية فى العالم الإسلامى فى القيام بذات الدور حين تبنت مخططات إمبريالية معرفية تنادى بضرورة "أسلمة العلوم" فاضطلعت نخبة من مشايخ الأزهر وفقهاء الخليج وباكستان تدعو لهذه الظاهرة الخطرة وتعقد المؤتمرات والندوات العلمية ؛ دون أن تدرك خطورتها على العلم والدين فى آن .

إن محاولة الاستشراق الإمبريالى الجديد لتطويع الإسلام وتطويقه وتوظيفه فى تكريس التبعية والتخلف ؛ كانت كذلك من وراء إصدار سلسلة من الكتب تقدم الإسلام بصورة شوهاء وإن غلفت بغطاء قشيب (٦).

ولعل من أوضح الأمثلة الدالة فى هذا الصدد ؛ الدور الخطير الذى يقوم به المفكر الفرنسى " روجيه جارودى " الذى ادعى إعتناق الإسلام ، وقوبل بحفاوة وتكريم من

قبل الجهات الدينية التى روجت لكتاباته بعد ترجمتها إلى اللغة العربية . وتناقلت وكالات الأنباء وأجهزة الإعلام تصريحاته عن " الإسلام كدين للبشرية فى المستقبل " . ولم يفطن أحد إلى دوره الخبّيث لهدم الإسلام من الداخل (٧) ، حين طرح فكرة عقد حوار بين الأديان السماوية على أرض " الأندلس " ؛ باعتبارها جميعًا تنهل من معين واحد هو الحنيفية ..!! .

وينبه الكاتب إلى أن بدعة جارودى ليست جديدة ؛ بل سبقه إليها مستشرق اسكتلندى وأخرى يهودية فى كتاب مشترك عنوانه " الهاجرية " حاولا من خلاله التدليل على كون الإسلام امتداداً لليهودية (٨).

يتضح من هذا العرض السريع صورة الإسلام والمسلمين فى نظر المستشرقين الغربيين ؛ وهى صورة تنطق بالحقد والتحامل والمغالطة وتحيد عن الموضوعية .

فماذا إذن عن موقف الاستشراق الإشتراكى ؟

لعل من المفيد أن نعرف بتاريخ اهتمام الإستشراق السوفييتى بالتراث العربى الإسلامى ؛ الذى تجاهله المؤرخون والدارسون من العرب المحدثين .

اهتم الروس بهذا التراث قبل قيام الثورة البلشفية . ففى عام ١٨٠٠ م أدرجت اللغات الشرقية ضمن مناهج الدراسة الجامعية . فجامعة قازان تبنت دراسة اللغة العربية فى عام ١٨٠٧ م ، ثم لحقت بها جامعة موسكو عام ١٨١١ م . وبعد قيام الثورة البلشفية عام ١٩١٧ م تطور الاهتمام بالتراث العربى الإسلامى خاصة ما تعلق منه بشعوب الجمهوريات الإسلامية فى الاتحاد السوفيتى . ففى لينينجراد أسس معهد اللغات الشرقية الذى أشرف عليه المستشرق الكبير "كراتشكوفسكى" . وفى موسكو أنشىء معهد مماثل عام ١٩٢٠ م ، ألحق بمجمع العلوم السوفيتية منذ عام ١٩٣٠ م . وأدخلت اللغة العربية فى جميع المعاهد والكليات التى جرى إنشاؤها منذ ذلك التاريخ . ثم انتشرت حركة الاستشراق خارج الجامعات والأكاديميات لتشغل الأوساط الأدبية

والعلمية التى أصدرت الدوريات والفهارس ودوائر المعارف ، وترجمت عشرات الكتب فى مناح شتى من التراث العربى الإسلامى إلى اللغة الروسية .

كما أسست المكتبات وزودت بمئات الآلاف من المخطوطات والكتب الإسلامية النادرة . وعجت المتاحف بالآثار الإسلامية العربية منها والفارسية والتركية ، فضلاً عن البرديات . كما ترجم القرآن الكريم عدة مرات إلى عدد من اللغات المتداولة فى الاتحاد السوفييتى .

وقد واكب ذلك حركة تأليف واسعة فى التاريخ والحضارة العربية الإسلامية ، تختلف فى مناهجها ورؤاها وغاياتها عن دراسات الاستشراق الغربى ، كما سنوضح فيما بعد .

بالمثل جرى الاهتمام فى دول أوربا الشرقية والصين الشيوعية بالتراث العربى الإسلامى جمعًا وتصنيفًا وفهرسة وتأليفًا .

ولعل من المفيد التنويه إلى أن هذه الجهود استهدفت بالدرجة الأولى الغاية المعرفية على خلاف الاستشراق الغربى الذى كرس لخدمة المشروعات التوسعية الإستعمارية . لذلك فعلى الرغم من سبق الإستشراق الغربى للشرقى زمنيًا وتفوقه من حيث النتاج الكمى ؛ إلا أن الأخير بزه من حيث النوعية والكيف ؛ أعنى الإلتزام بالموضوعية والحياد والبعد عن الهوى.

أما عن نظرة الاستشراق الاشتراكى للإسلام والمسلمين ؛ فجد مختلفة سواء فى المنهج أو الهدف . وهذا الاختلاف لا يرجع إلى اختيارات فكرية بقدر كونه إفرازًا لواقع اجتماعى - سياسى . فإذا كان الموقف الاستعمارى الإمبريالى متسقًا فى جوهره من مراحل تطور المجتمعات الغربية - إقطاعية - برجوازية - رأسمالية - فإن موقف الاستشراق الإشتراكى المتعاطف مع الإسلام والمسلمين كان نتيجة رؤى أيديولوجية وإبستمولوجية عامة أفرزها نمط الإنتاج الاشتراكى .

فالثابت أن ظروف المجتمعات الإسلامية إبان ظهور الفكر الماركسى كانت تعارك أزمنة . ونرى أن هذه الأزمنة تمتد جذورها إلى القرن السادس الهجرى يحث أجهضت الصحوة البرجوازية لتسود الإقطاعية العسكرية وما واكبها من انهيار الحضارة العربية الإسلامية . تلك الأزمة التى مهدت للرأسمالية الأوربية بسط هيمنتها على معظم أرجاء العالم الإسلامى .

كان الاستعمار الاستيطانى بمثابة تكريس لهذه الأزمة وتعقيد خيوطها . لكن من ناحية أخرى أفرز حركات التحرر الوطنى كنقيض موضوعى . وغنى عن القول أن البلدان التى شهدت تطبيق الاشتراكية العلمية كانت تعيش ذات الأزمة تقريبًا . ومعلوم أن الفكر الماركسى كان أيضًا رد فعل لطغيان الرأسمالية وتسلطها . بل إن كتابات ماركس الأولى انصبت على تحليل ظاهرة الرأسمالية ونقد إيديولوجيتها المثالية .

ومعلوم أيضًا أن النظرية الماركسية لم تكن فلسفة تأملية ؛ بقدر ما كانت اكتشافًا لقوانين حركة التاريخ بعد استقراء أمين للتاريخ البشرى . بديهى والأمر كذلك أن يعانق هذا الفكر ويتعاطف مع نضالات الشعوب الخاضعة للاستعمار الغربى .

لذلك حظى العالم الإسلامى باهتمامات المنظرين الأول للفكر الماركسى ومن بعدهم الشراح والإديولوجيين الذين تصدوا لتقديم معارف جديدة عن العالم الإسلامى .

وإذا كانت كتابات " ماركس " و " إنجلز " فى هذا الصدد بمثابة تصورات أولية غير قطعية ؛ فلا يرجع ذلك – فيما نرى – إلى الإهمال بقدر ما يرجع إلى الافتقار إلى المعلومات ؛ خاصة إذا ما أدركنا ان هذه المعلومات كانت مضببة برؤى المستشرقين الرأسماليين الذين احتكروا معارف العالم الإسلامى بحكم خضوعه للاستعمار الغربى .

لذلك ننبه إلى أن ما ذكره ماركس وإنجلز عن مقولة " نمط الإنتاج الآسيوى " باعتبارها منظومة تفسر تاريخ العالم الإسلامى ؛ أمر يحتاج إلى مراجعة ؛ خاصة وأن

النصوص الماركسية فى هذا الصدد بعد ترتيبها تاريخيًا تثبت نسبيتها وتحفظها . بل إن النص الأخير – فى عام ١٨٨١ – وإن كان يقول بشيء من خصوصية لهذه المجتمعات ؛ إلا أنه ينتهى إلى إمكانية خضوع تاريخ العالم الإسلامى للقوانين العامة للمادية التاريخية .

وقراءة تلك النصوص جميعًا تنهض الدليل على التعاطف مع الإسلام والمسلمين .

وقبل الاستطراد فى معرفة هذا التعاطف من المفيد أن نتوقف عند مقولة ماركس " الدين أفيون الشعوب " التى برر البعض بها اتهامهم الماركسية بالإلحاد .

ونحن نرى أن ماركس لم يقصد بذلك رفضه للدين ؛ بل على العكس أبرز أثره الإيجابى فى تطور حركة التاريخ . ونضيف بأن مسألة الدين لم تكن شاغلاً لماركس فى إطار هويته " الغيبية " الميتافيزيقية . وذلك لأن الماركسية خلو من أفكار عن الميتافيزيقا . بل هى نظرية وضعية تبحث وتحلل وتفسر الواقع المادى العيانى والتاريخى . وإذا كان ماركس قد تحامل على اليهودية فليس لكونها دينًا سماويًا بقدر ما تنطوى عليه من نزعة عنصرية ، فضلاً عن تحولها إلى حركة مخربة متمثلة فى الصهيونية العالمية .

بالمثل ما كان من الممكن أن يرفض ماركس ما انطوت عليه المسيحية من قيم أخلاقية ودعوة صريحة للاشتراكية ؛ إنما رفض تحولها إلى إيديولوجية دخلت التاريخ ووظفت لتخريب الحضارة الإنسانية . أما عن الإسلام فنعدم وجود نص واحد فى الأدبيات الماركسية يتحامل على الإسلام أو المسلمين . بل على العكس فطن إلى ما أداه الإسلام على صعيد التربية الأخلاقية للمسلمين . هذا فضلاً عن كونه ثورة اجتماعية أفضت إلى تحولات تاريخية كبرى وإيجابية ؛ خصوصًا على الصعيد الحضارى . لم يرفض ماركس إلا التصورات والمعلومات الخاطئة عن الإسلام كما استقرت فى خيالات هردر وهيجل وغيرهما .

وعلى المستوى التاريخى ، بهر ماركس بالحضارة العربية الإسلامية وما أفرزته من مفكرين عقلانيين وماديين كابن رشد وابن خلدون حين صاغ قوانين الجدل والمادية التاريخية.

ولسنا بحاجة إلى إبراز ما قدمه " تولستوى " من دفاع عن الإسلام وحضارته ونبيه وعقائده حتى أن الإمام محمد عبده كتب إليه شاكرًا مآثره فى هذا الصدد .

ونكتفى بنص واحد لتولستوى عن الرسول " صلى الله عليه وسلم " حيث يقول :

" لاريب أن هذا النبى كان من كبار الرجال المصلحين الذين خدموا المجتمعات البشرية خدمة جليلة . ويكفيه فخرًا أنه هدى أمة برمتها إلى نور الحق وجعلها تجنح للسلام وتكف عن سفك الدماء وتقديم الضحايا . ويكفيه فخرًا أنه فتح طريق الرقى والتقدم ، وهذا عمل عظيم لا يفوز به إلا شخص أوتى قوة وحكمة وعلمًا . إن رجلاً مثله جدير بالاحترام والإجلال (٩) ".

قد تبلورت رؤية استشراقية إشتراكية متعاطفة مع الإسلام والمسلمين ، كان من أسبابها الوقوف على الكثير من المخطوطات الأصلية عن العالم الإسلامى وخاصة فى آسيا الوسطى . هذا فضلاً عن جهود بعض المستشرقين الغربيين اليساريين الذين تصدوا لتصحيح النظرة الكنسية الرأسمالية المتحاملة على الإسلام والمسلمين .

وفى ذلك يقول مكسيم رودنسون : " إن بعض هؤلاء اعتبروا الإسلام فى جوهره عامل تقدم ، بل إن بعضهم اعتنق الإسلام " . ويضيف : " إن اليسار المناهض للاستعمار يذهب إلى حد مباركة الإسلام والإيديولوجيات المعاصرة بالعالم الإسلامى ".

ولا غرو فإن عالمًا كبيرًا مثل " ماسينيون " الذى أثرى الدراسات الإسلامية بتحقيقاته ودراساته وفق رؤية موضوعية وكان قد تعاطف مع الجوانب الاجتماعية فى المسيحية ؛ فإنه أكد هذا التعاطف كذلك مع الإسلام ودعى إلى ضرورة الوفاق والتآخى بين الدينين على أساس انطوائهما على عقائد تقدمية .

ونحن نرى أن تعاطف اليسار الغربى قد بنى على أساس اعتراف الكثيرين بنبوة محمد " صلى الله عليه وسلم " انطلاقًا من قول " القديس أوغسطين " " بالنبوة التوجيهية " .

وقد تجلى هذا التعاطف في الحوار المستنير الذى دار بين منظرين ماركسيين حول كتاب " دوب "، عن " التحول الرأسمالى " . فنجد أراء " يوجين فارغا " و " جودلييه " و " سويزى " – وهو أمريكى يسارى – تدحض مقولات " هنرى بيرين " الخاطئة والمتحاملة على الإسلام والمسلمين .

ولا غرو إذ أثرى هؤلاء وغيرهم الدراسات الإسلامية بأبحاثهم الجادة . وأنوه فى هذا الصدد بجهود " موتايلنسكى " و " لويسكى " فى الكشف عن تاريخ فرقة الخوارج . وجهود " بارتولد " فى التأريخ للإسلام بأسيا الوسطى . أما ما كتبه كراتشكوفسكى " عن الجغرافيين العرب ؛ فحدث ولا حرج . وكتابات " بابلييف " عن تاريخ الثورات الاجتماعية فى الإسلام ؛ كذا كتابات " " مكسيم رودنسون " و " إيف لاكوست " حول تاريخ الإسلام الاقتصادى والاجتماعى تعد نماذج تحتذى لجيل جديد من المؤرخين اليساريين .

وخير ختام لإثبات وجهة نظرنا عن تعاطف الاستشراق الإشتراكى مع الإسلام والمسلمين وتحامل الاستشراق الإمبريالى عليهما ؛ هو إثبات شهادة مستشرق سوفييتى حجة فى الدراسات الإسلامية ، كذا شهادة مستشرق غربى منصف ندد بدعاوى الاستشراق الغربى وامتدح نظيره الاشتراكى .

أما الشهادة الأولى ، فتمثل فيما ذكره "بطروشوفسكى "عن محمد "صلى الله عليه وسلم " ورسالته حيث قال : " لاشك أن الإسلام أحدث تغييرًا جذريًا فى شتى مناحى الحياة عند العرب . إذ كانوا فى جاهليتهم السابقة على الإسلام يعيشون فى جهل مقيم وانحراف ظاهر عن قواعد الخير والفضلية والإنسانية ... وكانت الحياة

القبلية تفرض عليهم الخضوع لفوضى، اجتماعية عاتية ، والأصنام تصول وتجول فى المعابد والساحات . ولم تستطع المسيحية واليهودية من إحداث التغيير .. بل تم بفضل محمد ورسالته "[١٠].

أما عن شهادة المؤرخ الإنجليزى المنصف " براين تيرنر " فيمكن تلخيصها على النحو التالى :

أولاً : أن المشكلات المعاصرة فى العالمين العربى والإسلامى هى نتاج متراكم للتركة الاستعمارية الإمبريالية . ومن أهم هذه المشكلات ما تعلق بإفساد الحياة الثقافية على يد المستشرقين الغربيين وصنائعهم من الصهاينة .

ثانيًا : إن حصاد الاستشراق الرأسمالي الغربى معرفيًا يتمحور فى مقولات خاطئة منها:

- ركود وانغلاق الحضارة العربية الإسلامية .
- مسئولية الإسلام عن تكريس الإقطاعية اقتصاديًا ، والإثنية اجتماعيًا والطائفية عقيديًا .
- أن العام الإسلامى لم يشهد تحولات وثورات برجوازية تقدمية بقدر ما شهد من سيادة النظم الاستبدادية المنبعثة أصلاً من تعاليم الإسلام .
- أن حل مشكلات العالم الإسلامى مقترن فقط باندماجه فى النظام الرأسمالى العالمى.

ثالثًا : أما عن الرؤية الاستشراقية الماركسية ؛ فهى أكثر علمية وأكثر إنصافًا من حيث التاكيد على أن العالم الإسلامى زخر قديمًا بحشد من الثورات الاجتماعية ، ولسوف يشهد المزيد حتمًا للانعتاق من السيطرة الإمبريالية .

رابعًا : أن الإسلام تاريخيًا قام بدور إيجابى من حيث التوحيد العقيدى والتوحيد السياسى والاجتماعى ، وألجم النعرات العرقية والنزعات الطائفية .

خامسًا : أن الإسلام المعاصر يستوعب " الحداثة " ويحض عليها وانه لا خلاف بين جوهره وبين الماركسية من حيث وحدة الغايات الإنسانية النبيلة .

سادسًا : أن الماركسية هى البديل الموضوعى للفكر القومى المراهق والواهم والنزعات الدينية الشكلانية التى تكرس فى النهاية التبعية للغرب، ذلك لأن الماركسية مسلحة معرفيًا بما يهدم ويدحض الفكر الغربى الإمبريالى .

وبرغم ما قد يعترضها من صعوبات فهى قادرة على تجاوزها فى المستقبل ؛ لأنها هى والإسلام معًا مؤهلان للحوار الإيجابى البناء .

نستخلص من هذا العرض السريع مدى تحامل الاستشراق الرأسمالى على الإسلام والمسلمين بذات الدرجة التى يتعاطف فيها الاستشراق الاشتراكى معهما . ذلك التعاطف "المعرفى" الذى يمكن ترجمته إلى "سياسات" تؤازر العالم العربى المعاصر فى صراعه التاريخى مع الإمبريالية العالمية .

الهوامش

(١) راجع : كتابه عن الاستشراق .

(٢) راجع : ما كتبه مكسيم رودنسون في دراسته عن الاستشراق في كتاب "تراث الإسلام" الذى صنفه شاخت وبوزورث .

(٣) راجع في هذا الصدد : كتابات جريجوار وجولد تسيهر وبيكر لادكه ورينان ومرجليوث وغيرهم.

(٤) راجع كتابه القيم Covering Islam 0

(٥) تعرض كاتب الدراسة للإغراء من قبل بعض هذه الدوائر العلمية المشبوهة . حيث تصدى لدعوة طرحت فى كلية الآداب جامعة عين شمس للتعاون مع إسرائيل فى مجال العلوم الإنسانية . كما رفض عروضاً فى السبعينات من قبل البروفيسور " هرويتز " الأمريكي . بالمثل رفض لقاء أستاذة أمريكية من أصل سورى – هى إيفون حداد – للتعاون فى إنجاز دراسة مشتركة عن " أسلمة العلوم الإجتماعية " .

(٦) أسوق لذلك مثلاً هو إصدار كتب جيدة الطباعة فاخرة الورق رخيصة الثمن تغص بالخرافات والشعوذات المستلهمة من نصوص تراثية – مشبوهة الترويج لنشرها بين الجمهور . وقد وقفت على أحد هذه الكتب التى تروج بالرسوم والرموز لظهور " المهدى المنتظر " الذى سيقيل المسلمين من عثرتهم .

(٧) ضاعت صرخات الكاتب سدى للتحذير من تخدير " جارودى " من أواخر الستينات حين زار مصر ودعى إلى عقد وئام " بين الإسلام والماركسية " ؛ حيث كان ماركسياً آنذاك .

أنظر مقالاً لنا فى : مجلة الفكر المعاصر يحمل عنوان " جارودى والإسلام والاشتراكية " .

(٨) اتضح ذلك من خلال ندوة عقدت بجريدة الأهرام، اشترك فيها ثلة من المفكرين الإسلاميين الذين أظهروا جهلاً فاضحاً من خلال تساؤلاتهم الساذجة عن هذا الكتاب .

(٩) انظر : د . عبد الحليم محمود : أوربا والإسلام ، ص : ٣٤ ، ٣٥ .

(١٠) أنظر كتابه . Marx and the end of Orientalism 0

المحور الرابع

الحوار قديماً وحديثاً

الحوار الحضارى بين المسلمين والفرنج
عصر الحروب الصليبية

على السيد على محمود (*)

مقدمة :

شهد القرن الخامس الهجرى ، الحادى عشر الميلادى حوارًا حضاريًا فى جوهره ، سياسيًا وعسكريًا فى مظهره بين الشرق العربى الإسلامى والغرب الأوروبى الكاثوليكى زمن الحروب الصليبية ، والتى اتخذت من بلاد الشام ومصر وتونس ميدانًا ، ومن الفترة ما بين أعوام ٤٩١-٦٩٠هـ/١٠٩٧-١٢٩١م زمانًا ٠ ونجح أبناء الغرب فى تأسيس كيانات استيطانية لهم على التراب العربى ممثلةً فى مملكة بيت المقدس ، وإمارات أنطاكية والرها وطرابلس ، إلى أن جاء عام ٦٩٠هـ/١٢٩١م معلنًا عن تحرير الأرض العربية منهم [١] . وعلى مدى حوالى قرنين توالت موجات عديدة من الأوربيين الجوعى للأرض ، والذين اتخذوا من الشرق العربى مقصداً ؛ وعلى الرغم من أن الحروب الصليبية كانت كأى حرب أخرى بما فيها من صدامات عسكرية ، إلا إنها كانت تعبيراً عن ثقافة الناس وأفكارهم ومواقفهم فى تلك العصور ؛ حيث عَبَّرَ الطرفان عن مفهومهما لحسن الجوار - وبخاصة فى أوقات السلم - التى تم اتصالهما الحضارى على نطاق واسع[٢]. ودليلنا قول مؤرخ معاصر : "ومن غريب ما يتحدث به أن نيران الفتنة تشتعل بين الفئتين، مسلمين ونصارى يلتقى الجمعان ويقع المصاف بينهم، ورفاق المسلمين والنصارى تختلف بينهم دون اعتراض..."[٣]. أو بعبارة أخرى

(*) أستاذ تاريخ العصور الوسطى . كلية الآداب - جامعة الفيوم.

أن الحروب الصليبية لم تمنع التفاعل الحضارى بين الشرق والغرب حتى وهى فى عنفوانها[٤].

وإذا كان يتردد فى بعض المراجع الحديثة العربية وغير العربية أن الصليبيين من أبناء الغرب الأوربى لم ينعموا خلال تواجدهم بالشرق بفترة من الهدوء اللازم حتى يتمكنوا من البحث والدراسة والتعمق فى الحضارة العربية، فهذه المقولة يجانبها الصواب إلى حد كبير، فالمعروف أن فترات السلم كانت أكبر بكثير من فترات الحرب، حيث أمكن إحصاء أكثر من ٢٥ معاهدة للسلام بين الطرفين، تتراوح مدة الواحدة منها ما بين ٤ سنوات، و١١ سنة (عشر سنوات وعشرة أشهر وعشرة أيام)، فإذا كان متوسط عمر هذه المعاهدات حوالى سبع سنوات ونصف، فيكون إجمالى فترات السلم حوالى ١٨٠ سنة من إجمالى فترة الحروب الصليبية النشطة على أرض بلاد الشام والتى تقارب قرنين من الزمان [٥].

كانت الحروب الصليبية أو حروب الفرنج فى بلاد الشام ولا تزال مستودعًا للتجارب والخبرات الإنسانية الهائلة؛ إذ أنها تصور حضارتين متجاورتين فى حال من الحوار والتفاعل، تبرزان قيمة السلام والعدل والتنمية والتواصل بين الشعوب، ونبذ الحروب والنزاعات، وتوجيه الجهود كافة كلما أمكن لصنع التنمية والتقدم؛ الحضارة العربية الإسلامية التى كانت ولا تزال تحتضن أبناء جميع الديانات، تحت ظلالها الوارفة لتسعد العالم المتمدن آنذاك، والحضارة الغربية الكاثوليكية التى كانت تبحث لنفسها عن مكان فى ذلك العالم[٦] . وليس أدل على ما حدث من تفاعل حضارى من قول أحد مؤرخى اللاتين ، والذى عاصر تلك الفترة : "نحن الذين كنا غربيين أصبحنا الآن شرقيين ..." [٧].

كما أننا نحب أن نؤكد أنه ليس الهدف من هذه الدراسة اجترار الماضى، بقدر ما هو التعريف بالتراث الإسلامى والإنسانى، بما يخدم ثقافة السلام والأمن والاستقرار، وتنمية روح الإخاء الإنسانى، وتوليد وعى أفضل، وقدرة أكبر على تنمية ثقافة السلام التى تحقق الاستقرار والأمن والرخاء للشعوب، وحث كل فرد فى موقعه على القيام

بدور فاعل لنشر ثقافة السلام، لأن العالم أصبح الآن قريةً صغيرةً بفضل التطور الهائل في وسائل الاتصال والمعلومات. وتوجيه الدعوة لأبناء الغرب لنبذ أعراض العنف والحماقات الناجمة عن اعتقادهم أن مجتمعهم ونظمهم وطرق معيشتهم هى أسمى مما لدى الآخرين. وأن الحضارة العربية الإسلامية على مر عصورها التاريخية حافلة بالكثير من الأمثلة الدالة على مدى ما وصل إليه أبناء هذه الحضارة من رقى وتقدم وازدهار فى كل مجال ومكان، فى أنحاء العالم العربى والإسلامى، وأن الدارس للتراث العربى تستوقفه كثير من الحقائق الدالة على كيف تم تطعيم حضارة الغرب الأوربى من حضارة الشرق الإسلامى فى تلك الفترة الزمنية . بينما عنصرية الغرب شئ لا يختلف عليه اثنان، فكما ادعى اليهود كذبًا أنهم أبناء الله وأحباؤه ادعى الغرب – أوربا وأمريكا – كذبًا أنهم صفوة العالم وسادته وأولياء أمره وقادته. ويعانى العالم كله من دعواهم هذه، ويتألم وهم فيها فى ازدياد وتماد وغطرسة وعناد. فبعد أحداث الحادى عشر من سبتمبر ٢٠٠١م امتدت نزعة العداء والكراهية إلى المسلمين عامةً والإسلام بحقائقه ومبادئه ونظمه، وأخذ بعض الكتاب والمحللين الإعلاميين يصورون الإسلام على أنه دين التعصب والإرهاب، وأنه لا يرعى حرمة الإنسانية، وأنه لا يحترم الحقوق الإنسانية، إلى آخر هذه الدعاوى التى كان لها أثر سيء فى تشكيل فكرة أبناء الغرب عن الإسلام. [٨] وإذا السبب فى هذه الكراهية للإسلام والمسلمين هو ماض استرجعوه وهو حروب صلاح الدين، وباطل ابتدعوه وهو ما أسموه "بنظرية صراع الحضارات" التى ظهرت بعد تحلل الاتحاد السوفيتى وتفككه والتى قال بها "هنتنجتون"، الأستاذ بجامعة هارفارد، والتى جاء فيها أن الإسلام كعقيدة تتوافر فيه إمكانات الشر والتطرف والتعصب الدينى، وأنه مصدر الخطر الكبير الذى يهدد الحضارة الغربية المعاصرة وفقًا لرؤيته. [٩]

والواجب يقتضى منا أن نشير إلى أن مثل هذه الملاحظات تعكس فى جانب منها الخشية، وعدم الثقة بالمسلمين بصفة عامة وقيمهم وحضارتهم بصفة خاصة. كما أن الواجب يقتضى منا أن نشير إلى أنه لا يوجد كتاب سماوى حاور المخالفين مثل

القرآن الكريم، إلى جانب أن سيرة الرسول صلى الله عليه وسلم حافلة بكثير من صور الحوار معهم. وأن الإرهاب موجود حاليا فى مناطق كثيرة من العالم ليس بها إسلام مثل أيرلندا الشمالية، وسرى لانكا؛ كذلك معروف تاريخيًا أن المسلمين لم يكونوا هم سبب الحربين العالمية الأولى والثانية، بل أن المسلمين هم ضحايا القمع والإرهاب والاستبداد فى كثير من بلدان العالم مثل: بورما، وكشمير، والبوسنة، وفلسطين. وأن وصف الإسلام والمسلمين بالعنف، والقول باستعدادهم التاريخى لسفك الدماء، وكراهيتهم التاريخية للغرب، فهذه أسطورة يروج لها الغرب، وهى أسطورة نتجت عن فهم خاطيء للإسلام والمسلمين. كما أن المنادين بفكرة صراع الحضارات يعيدون إلى الأذهان النظرة المغرضة التى فرضتها الكنيسة الغربية على الناس فرضاً، والتى صورت المسلمين ظلمًا وافتراءً فى صورة هدام الحضارة ومقوضيها، وهم فى حقيقة أمرهم ليسوا إلا بناتها وحماتها[١٠] وربما استولت علينا الدهشة عندما نسمع أميرا صليبيا يقول : "إن القتال بين المسلمين والإفرنج شيء مستهجن" [١١].

وإن من يدرس الحضارة الإسلامية دراسةً واقعيةً سوف يدرك على الفور أن مفكرى الإسلام قد آمنوا بالتعددية الثقافية، كما آمنوا أيضا بأن العلاقة التى تجمع بين الثقافات المتعددة يجب أن تكون علاقة تفاعل وحوار، لا علاقة صدام أو صراع. ومن هنا انطلق مفكرو الإسلام فى إقامة حوارهم مع الآخر، وقد حكم هذا الحوار مجموعة من الأسس والمبادىء التى يمكن الإشارة إليها فيما يلى:

إن تاريخ الفكر الحضارى يشهد بأنه لا توجد حضارة قامت واكتفت بذاتها مستغنيةً عن غيرها ، وإنما هى دائمًا نتيجة تطور حضارى دام وتفاعل مع حضارات أخرى تفاعلت هى بدورها مع غيرها من الحضارات، وكلما ازدادت فرص الالتقاء والتفاعل بين الحضارات ازدادت فرص النمو والاكتساب والتعلم والتطور.

وإذا كان التاريخ الحضارى يؤكد على تفاعل الحضارات وتكاملها، إلا أنه يؤكد أيضًا أن لكل حضارة طبيعتها، وذاتيتها الخاصة، والتى تعبر فيها عن روح العصر والظروف التى نشأت فيها، وأن الازدهار الحضارى الذى تشدو به أوربا فى الوقت

الحالى إنما هو حصيلة الجهود المتعاقبة للحضارات الكبرى التى تركت بصماتها على تاريخ البشرية ومنها الحضارة العربية الإسلامية، مما يعنى أن الحضارة الحديثة التى نعيشها الآن عامةً لا تتعلق ببلد من البلدان أو بشعب من الشعوب، بل أسهم فى بنائها أبناء البشرية جمعاء.(١٢).

كما أن غالبية أبناء البشر سواء المسلمين منهم أو المسيحيين أم اليهود هم أبناء ديانات سماوية، والأصل فى الأديان أنها رسالات حب، ودعوة للسلام والرحمة والتسامح والحوار لتحقيق التقارب بين البشر، والاعتراف بحق الآخر فى الاختلاف وليس الصراع.

ومن الجدير بالذكر أن الحروب الصليبية أو حروب الفرنج، وما ترتب عليها من آثار ونتائج قد استحوذت على اهتمام كثير من الباحثين فى هذا الميدان، باعتبارها محوراً للعلاقات بين الشرق والغرب فى أهم فترة من العصور الوسطى. وإذا كانت المكتبات تزخر بكثير من المؤلفات العربية وغير العربية فى هذا المجال، إلا أنها قد أغفلت عددا من الجوانب الهامة فى تاريخ العلاقات الحضارية بين الطرفين والتى أمكننا الوقوف عليها فى المصادر المعاصرة، وبخاصة العربية منها. ولما كانت أوربا فى العصور الوسطى قد وجدت نفسها أمام حضارة عربية إسلامية، فأقبلت عليها واستمدت منها أصول نهضتها الحديثة، ثم أضافت إليها العديد، ثم دار الزمن دورته وانقلبت الصورة، حيث أخذت الحضارة العربية الإسلامية فى التراجع والتخلف أمام الحضارة الأوربية الحديثة. فإن ذلك يثبت بما لا يدع مجالا للشك أن الحضارات الإنسانية لا تستطيع الواحدة منها ومهما كان مستواها أن تعيش بمنأى عن غيرها، وأن الفكر البشرى عبر العصور التاريخية يتوارثه الخلف عن السلف، بموارده المتعددة ما بين شرقية وغربية. أو بعبارة أخرى أن الحضارات الإنسانية هى نتاج جهد بشرى متنوع ومتواصل، وأن حوار الحضارات حقيقة حتمية(١٣).

وإذا كان الغرب الأوربى قديما قد أخذ الآداب والعلوم والفنون عن العرب وأقام نهضته على دعائمها، وحديثا سيطرت نزعة التعالى والعنصرية، على مجمل نظرته

وعلاقاته مع الحضارات والمجتمعات الأخرى، ولم يعترف بأن الأفكار والنظريات التى أسسوها إنما أقاموها على ثقافة العرب والمسلمين وحضارتهم. بل إن بعض أبناء الغرب يتهمون العرب والمسلمين بأنهم مقلدون غير مبدعين، وأنهم لم يقدموا شيئًا يذكر إلى الإنسانية، ففى بحثنا هذا سنقوم بإلقاء بعض الأضواء على بعض الجوانب الحضارية التى تعلمها الغربيون من العرب والمسلمين، وهى جوانب جديدة تمامًا لم يتطرق إليها البحث العلمى من قبل لدحض كلام الغربيين المغرضين، ولبيان أن الحوار هو خير وسيلة للرقى والازدهار وليس الصدام، وأن الإسلام هو دين التسامح الذى يقبل الآخر، وينفتح عليه ويتحاور معه وليست لديه حساسيات أو عقد أو كراهية للآخر، وأنه ينهى عن التفرقة والعنصرية، ولم يعرف نزعة التعالى والعنصرية .

مستخلص :

يتناول هذا البحث الحوار الحضارى بين الشرق العربى الإسلامى والغرب الأوروبى الكاثوليكى زمن الحروب الصليبية ، ويشتمل على مقدمة تم التأكيد فيها على أن الحضارة العربية على مر عصورها التاريخية حافلة بالكثير من الأمثلة الدالة على ما وصل إليه أبناؤها من رقى ، وما تم من تطعيم لحضارة الغرب الأوروبى بحضارة الشرق العربى ، كدليل على تفاعل الحضارات لا صراعها ، وأن الإسلام دين تسامح يقبل الآخر وينفتح عليه ولم يعرف نزعة التعالى حتى عندما كان للمسلمين صولة وجولة ؛ والعوامل التى حتمت قيام حوار حضارى بين الطرفين ، مثل تنظيم الحدود المشتركة وهى التى ذكرتها المصادر العربية المعاصرة باسم بلاد المناصفات ، واحترام رسم الحدود زمن السلم الذى طالت مدته، والمعاملات التجارية فى تلك البلاد ، والجمارك وتنظيمها ، والجهاز الإدارى لهذه البلاد ، والفلاحون فيها ودورهم فى دعم الحوار الحضارى ، ثم التعايش السلمى وأسرى الحروب وتنظيم معاملتهم والدور الرائد للمسلمين فى هذا المجال ، وسماحة الإسلام معهم فى زيارة الأماكن المسيحية

المقدسة ، وكفالة المسلمين حق اللجوء السياسى لأبناء الغرب الأوروبى ، ثم التراجمة ودورهم فى الحوار الحضارى ، وأخيراً خاتمة البحث والحواشى ، والله الموفق والمعين .

أولا: تنظيم الحدود المشتركة :

يأتى فى مقدمة الموضوعات التى حتمت قيام نوع من الحوار الحضارى بين المسلمين والصليبيين كيفية تنظيم الحدود المشتركة ، أو نظام حكم المناطق الدولية، وهو ما عرف فى المصادر العربية المعاصرة لفترة الحروب الصليبية باسم نظام بلاد المناصفات، سواء أكانت هذه المناطق عبارة عن مراع، أو مناطق صيد، أو موانيء، أو مدن، أو مناطق زراعية(١٤).

والدراسة التحليلية لنظام بلاد المناصفات تؤكد على أن ما توصل إليه المسلمون وأبناء الغرب الأوربى لحل مشاكل الحدود المشتركة بينهما كان سابقًا على ما توصلت إليه الدول الحديثة . وأن ذلك النظام يرجع للسنوات الأولى من فترة الحروب الصليبية ، هذا النظام إن دل على شيء فإنما يدل على إدراك كل منهما ضرورة قيام نوع من الحوار وخصوصاً عندما تتأزم الأمور بينهما ، وذلك للبحث عن فرصة للوصول إلى حل يرضى جميع الأطراف المتحاورة.(١٥) وأول إشارة عن هذا النظام جاءت سنة ٤٩٨هـ/١١٠٤م والتى ذكر فيها : "وردت الأخبار بهلاك صنجيل مقدم الإفرنج النازلين على ثغر طرابلس فى رابع جمادى الأولى بعد أن كان الأمر استقر بينه وبين فخر الملك ابن عمار صاحب طرابلس من المهادنة على أن يكون ظاهر طرابلس لصنجيل بحيث لا يقطع الميرة عنها ولا يمنع المسافرين عنها" (١٦).

هذه الإشارة لها دلالتها على مدى إدراك أسلافنا لطبيعة العصر الذى عاشوه وما به من مشكلات أثرت سلبا أم إيجابا فى طبيعة علاقاتهم بالطرف الآخر، وفى أهدافها ، وأن المصلحة الاقتصادية أولى وأهم من الحرب . فإذا استرجعنا ذاكرة

التاريخ وما حدث عام ٥٠٢هـ/١١٠٨م . عندما تشابكت المصالح المشتركة بين الملك الفرنجي بلدوين الأول ملك بيت المقدس ، وطغتكين الحاكم التركي لدمشق وقتذاك مما دفعهما إلى تبادل الرسائل وإجراء كثير من الحوار حول القسم الشمالي من إقليم شرق الأردن والمعروف باسم إقليم السواد وجبل عوف ، هذا الحوار انتهى بعقد هدنة لمدة عشر سنوات بينهما ، على أن يتم تقسيم ريع هذه المنطقة إلى ثلاثة أثلاث ، يحصل حاكم دمشق على الثلث ، ويحصل ملك بيت المقدس المذكور على الثلث الثاني ، بينما يترك الثلث الأخير لسكان هذه المنطقة وكلهم من الفلاحين نظير قيامهم بزراعة الأراضي الداخلة في نطاق هذا الإقليم ، والذي اعتبره الطرفان أحد مناطق الحكم المشترك بينهما(١٧).

وبسبب إحكام أبناء الغرب الأوربي قبضتهم على بعض المدن والموانيء وطرق التجارة الداخلية والخارجية في بلاد الشام ، واحتكارهم لكثير من مصادر الثروة والإنتاج ، فلم يكن في مقدور الطرف الإسلامي أن يلغي الطرف الآخر بحال من الأحوال أو يتجاهل مصالحه . واهتم الطرفان بالتركيز على مواضع الاتفاق واللقاء وتنميته والالتفاف حوله ، وإهمال مواضع الخلاف ، وترك خصوصيات كل طرف يعيشها كما شاء ، فمن ذلك ما حدث عام ٥٠٣هـ/١١٠٩م عندما واصل الملك بلدوين ملك بيت المقدس توسعاته وإغاراته على المناطق الإسلامية المجاورة كنوع من الضغط للحصول على مكاسب جديدة ، فما كان من ظهير الدين أتابك دمشق إلا أن سارع بمراسلته لوضع حد لممارساته العدوانية ، ولتأمين سلامة سكان المنطقة التي تعرضت للغزو وهي منطقة الجولان ، وتقرر جعلها منطقة حكم مشترك بين الطرفين ، وتم توقيع معاهدة بذلك ، كان من أهم بنودها أن يتم اقتسام عائد تلك المنطقة ، بحيث يحصل الطرف الإسلامي على ثلث العائد ، ويحصل الطرف الفرنجي على ثلث آخر ، بينما يترك للفلاحين الذين يقطنون تلك المنطقة الثلث الأخير نظير عملهم فيها (١٨). وهكذا يتضح لنا أن عجز حكام دمشق عن مدافعة الفرنج ، كان السبب في أن تصبح هذه المنطقة منطقة حكم مشترك واقتسام ريعها ، ليس هذا فحسب بل إنهم بضعفهم هذا

وإيثارهم السلامة جعلوا الفرنج مشاركين للمسلمين فى حكم بعض الحصون القريبة من منطقة الجولان هذه مثل حصن مصيات وحصن الطوفان وحصن الأكراد ، والذين اشترطوا على أهلها أن يحملوا مالًا معينًا للفرنج فى كل سنة ، ويبدو أن هذا الاتفاق لم يدم طويلا حيث يذكر مصدر معاصر قوله : "فأقاموا على ذلك مدة يسيرة" وإن لم يذكر ما حدث بعد ذلك [١٩].

ولم يكن مثل هذا الحكم المشترك جديدا على المنطقة وأهلها ، بل كان معروفا ومعمولا به أيام عماد الدين زنكى ، ويلقى قبولا من الطرفين الإسلامى والفرنجى . فنحن إذا استرجعنا ذاكرة التاريخ مرة أخرى سنة ٥٢٤هـ/١١٢٩م نجد عماد الدين زنكى وقد استرد حصن الأثارب بين حلب وأنطاكية ، بعد أن كان الفرنج به يقاسمون أهل حلب على جميع المناطق الريفية الواقعة إلى الغرب منها والتابعة لحلب ، لدرجة أنهم قاسموا أهل حلب على رحى بظاهر باب سورها الغربى وهو باب الجنان . وما أشار إليه مصدر معاصر عن نفس السنة من أن عماد الدين زنكى عندما حاصر قلعة حارم قرب حلب . فإن حكامها الفرنج قبلوا أن يقاسمهم زنكى على نصف دخلها[٢٠] . وبعد مرور عشرين سنة أى فى سنة ٥٤٤هـ/١١٤٩م تم توقيع هدنة بين نور الدين محمود بن زنكى والفرنج فى أنطاكية تنص على أن ما يقرب من أنطاكية يكون لهم ، وأن ما يقرب من حلب يكون لنور الدين محمود [٢١].

ثم يتكرر المشهد فى عهد صلاح الدين الأيوبى مرة أخرى فى أواخر الحملة الصليبية الثالثة على بلاد الشام ، وفى أعقاب الحروب الطويلة التى خاضها الطرفان بقيادة كل من صلاح الدين الأيوبى وريتشارد قلب الأسد ملك انجلترا ، تم توقيع صلح الرملة عام ٥٨٧هـ/١١٩١م والذى كان من ضمن شروطه أن تصبح مدينتى الرملة واللد الساحليتين مناصفة بينهما [٢٢]. بما يؤكد أن كل طرف من الطرفين لم يتجاهل مصالح الطرف الآخر .

إحترام الحدود :

إن الاختلاط الذى لم يكن هناك محيص عنه بين الطرفين الإسلامى والفرنجى قد أدى إلى تبدل ملحوظ وظاهر فى شعور كل من الجانبين نحو الآخر ، وخصوصا زمن السلم الذى طالت مدته كثيراً عن زمن الحرب[٢٣]. وفيما يتعلق بعملية رسم الحدود واحترامها ، فيذكر لنا الرحالة المغربى ابن جبير (ت٦١٤هـ/١٢١٧م) وهو فى طريقه من دمشق إلى عكا ، أن فى منتصف الطريق ما بين قرية بيت جن ومدينة بانياس كانت هناك شجرة بلوط ضخمة كانت تسمى بشجرة الميزان ، فلما سأل عن السبب فى تلك التسمية قيل له أنها "حد بين الأمن والخوف فى هذه الطريق ... من أخذه الفرنج وراءها إلى جهة بلاد المسلمين ولو بباع أو شبر أُسِرَ . ومن أخذ دونها إلى جهة بلاد الإفرنج بقدر ذلك أطلق سبيله . لهم فى ذلك عهد يوفون به . وهو من أطرف الارتباطات الإفرنجية وأغربها" [٢٤].

كما أن جبل لبنان كان حداً بين بلاد المسلمين والفرنج ، وما وراءه من أنطاكية واللاذقية وسواهما من بلاد الإفرنج . وأن الهدف من رسم تلك الحدود هو حماية التجار والمسافرين والصيادين من خطر الأعمال العدائية[٢٥]. كذلك يذكر ابن جبير أن فى المسافة الواقعة بين مدينة بانياس التابعة للمسلمين وحصن هونين التابع للإفرنج والذى يبعد عن بانياس ثلاثة فراسخ كانت هناك نقطة حدودية قال عنها : "ولهم فى ذلك حد يعرف بحد المقاسمة .."[٢٦].

ومما يدل على مبلغ ما توصل إليه الطرفان مع الزمن من اعتدال فى السياسة، وحسن تصريف الأمور ، وتفهم صحيح للغاية الحقيقية من الحياة ، ما جاء فى نصوص المعاهدات التى أبرمت بينهما لاحترام الحدود المشتركة، وإلزام المسئولين من الطرفين ، الفرنج والمسلمين باحترام تلك الحدود، والحيلولة دون وقوع أى اعتداء عليها سواء كان ذلك من جانب القوات العسكرية أو من جانب عناصر أخرى مثل اللصوص وقطاع الطرق، هذا مع تكليف الطرفين بردع هذه العناصر[٢٧]. ففى المعاهدة التى أبرمت بين السلطان المنصور سيف الدين قلاوون والفرنج فى عكا عام ٦٨٢هـ/

١٢٨٣م جاء النص التالي: "يلزم السلطان وولده حفظ هذه البلاد المشروحة التي انعقدت عليها الهدنة من نفسهما، وعساكرهما، وجنودهما ومن جميع المتجرمة والمتلصصين والمفسدين، ممن هو داخل حكمهما وطاعتهما. ويلزم كفيل المملكة بعكا والمقدمين بها حفظ هذه البلاد الإسلامية المشروحة التي انعقدت عليها الهدنة من نفسهم، وعساكرهم، وجنودهم ومن جميع المتجرمة، والمتلصصين، والمفسدين، ممن هو داخل تحت حكمهم بمملكتهم الساحلية الداخلة في هذه الهدنة"(٢٨).

كذلك نلاحظ وجود بعض التحفظات على المباني العسكرية الواقعة على حدود بلاد المناصفات هذه، وهي من الأمور الجديدة تماما بالنسبة لأبناء الغرب الأوربي، ففي بعض المعاهدات يتضح هذا الحرص من قبل السلطات الإسلامية في الإبقاء على الحصون والقلاع الواقعة على الحدود على حالتها دون أي زيادة في استحكاماتها أو إحداث أي تعديل في تحصيناتها، مما قد يؤثر على التوازن العسكري، وذلك حتى لا يعمد الفرنج إلى عمل ما يزيد من قوتهم بتدعيم حصونهم أو إنشاء حصون جديدة، كما نصت بعض البنود في هذه المعاهدات على ألا يباشر الفرنج أي إصلاحات لازمة بها إلا بعد معاينة النواب المسلمين وموافقتهم على ذلك، فمن البنود التي جاءت في هذا الشأن: "وعلى أنهم لا يجددون عمارة قلعة، ولا في القلعة عمارة ولا في أبراجها ولا يعتمدون إصلاح شيء منها إلا إذا عاينه نوابنا أو أبصروا أنه يحتاج إلى الضرورة في ترميم يرممونه به بعد أن يعاينه نوابنا في هذا التاريخ، ولا يجددون عمارةً في ربضها ولا في سورها ولا في أبراجها، ولا يجددون حفر وعمارة خندق، أو قطع جبل، أو تحصين عمارة، أو تحصين بقطع جبل منسوباً لتحصين يمنع أو يدفع..."(٢٩).

وفي موضع آخر يذكر المصدر السابق في حديثه عن معاهدة ٦٨٢هـ/١٢٨٣م نفسها أنه تم النص فيها "على أن الفرنج لا يجددون في غير عكا وعثليث وصيدا، مما هو خارج عن أسوار هذه الجهات الثلاث المذكورات، لا قلعةً، ولا برجاً، ولا حصناً مستجداً..."(٣٠).

وقد يحسن أن نشير إلى أن دراسة مثل هذه المعاهدات ، إنما تترك فى النفس أثرها ، فتجعلنا ندرك ما كان للشرق عامةً ، وللعرب من أهله خاصةً ، من فضل فى التطور الدبلوماسى للغرب والغربيين ٠ فقد جاء الغرب إلى الشرق يعب من مناهله العذبة ، حتى ارتوى فعاد وقد تبدل جهلًا بعلم ، وتأخرًا بتقدم ، وحياةً قاتمةً بأخرى مشرقة (٣١).

المعاملات التجارية فى بلاد المناصفات :

إن التاريخ ليس مجرد سرد حكايات ، بل إن له لغايات أبعد وأعمق ، يجدر بنا أن نتوصل إليها ، وأن ننفذ إلى مواطنها ، حتى تتجلى الحقائق : واضحةً ، وتبدو النتائج ناصعة ، فى مجرى التطور فى المجتمع والاقتصاد والثقافة ٠ ذلك أن من يتصفح بنود العديد من الهدن والمعاهدات التى تم عقدها زمن الحروب الصليبية بين الطرفين ، ونقصد بذلك الطرف الإسلامى والطرف الصليبى سوف يقف على حقيقة هامة، وواضحة تمام الوضوح ، ألا وهى خبرة المسلمين العالية بكل المقاييس بالأمور التجارية بموضوعاتها المختلفة ، وحرصهم الواضح على تعليمها ونقلها لأبناء الغرب الأوروبى الذين استوطنوا الشرق آنذاك ، وخصوصا ما يتعلق منها بتطور العلاقات الخارجية للدولة الإسلامية ودخولها فى علاقات سلمية مع جيرانها ، وتقسيم العالم إلى ثلاثة أقسام هى دار الإسلام ، ودار الحرب ، ودار الصلح أو دار العهد ، ومراعاة عهدهم وتأمينهم على أنفسهم ومتاجرهم فى البلاد الإسلامية ، وتأمين المسلمين عندهم ٠

ولنضرب على ذلك مثلا بما جاء فى المعاهدة التى وقعت بين الطرفين عام ٦٦٥هـ/١٢٦٦م فى عهد السلطان المملوكى الظاهر بيبرس المؤسس الحقيقى لدولة سلاطين المماليك فقد ورد فيها : "أن التجار والسفار والمترددين من جميع هذه الجهات المذكورة يكونون آمنين من الجهتين الإسلامية والفرنجية والنصرانية ،

في البلاد التي وقعت هذه الهدنة عليها ، على النفوس والأموال والدواب ، وما يتعلق بهم ، يحميهم السلطان ونوابه ، ويتعاهدون البلاد الداخلة في هذه الهدنة المباركة الواقع عليها الصلح وفي بلد المناصفات من جميع المسلمين ، ويحميهم بيت الاسبتار في بلادهم الواقع عليها الصلح وفي بلد المناصفات من الفرنج والنصارى كافة . ." (٣٢).

ولم يظهر الطرفان حرصهما على تأمين التاجر على حياته وماله وتجارته أثناء تواجده فحسب ، بل حرصا على ذلك عند وفاته ، من ذلك ما جاء في معاهدة المنصور قلاوون معهم : "ومتى توفي أحد من التجار الصادرين والواردين ، المترددين على اختلاف أجناسهم وأديانهم من بلاد السلطان وولده في عكا وصيدا وعثليث ، والبلاد الساحلية الواقعة في هذه الهدنة يحتفظ على ما له إلى أن يوصل إلى نوابها ، وكذلك التجار الصادرين والواردين المترددين من عكا وصيدا وعثليث ، والبلاد الساحلية . . إذا توفي أحد في البلاد الإسلامية الداخلة في هذه الهدنة يحتفظ على ما له إلى حين يُسلم إلى كفيل المملكة بعكا والمقدمين . ."(٣٣).

ولقد برهن أسلافنا في علاقاتهم مع الآخر على أن لهم رسالة عالمية ، وأن البشر وإن كانوا مختلفين فإن هذا الاختلاف يجب أن يكون سبيلا إلى التعارف والتكامل ، وهذا ما عكسه لنا وليم الصوري في كتاباته عن هذا التعارف والتكامل ورسالة المسلمين العالمية ، وعن مدى استفادة الفرنج في بلاد الشام منهم ، وخصوصا فيما يتعلق بقوانين العرف البحري التي تعلموها من المسلمين ، عندما تتحطم إحدى سفن الدول الأوربية بالقرب من الشاطئ الشامي الفرنجي والمحافظة على ممتلكات التجار وحمايتها إلى أن يتم تسليمها لذويهم (٣٤). بعد أن كانت القاعدة لديهم الاستيلاء على حطام السفن وما قد يوجد معها من بضائع من قبل الأمير الفرنجي الذي غرقت السفينة أمام ساحل بلاده ، وعدم الاعتراف بحقوق ورثة الغرقى من التجار الذين كانوا عليها(٣٥).

الجمارك وتنظيمها :

إن احتياجات كل من الطرفين الإسلامى والفرنجى للسلع التى يحصل عليها عن طريق الطرف الآخر فى بلاد المناصفات أو الحكم المشترك اقتضت قيام حركة تبادل تجارى بينهما ، وتزايدت باستمرار حركة انتقال السلع بينهما ، مما حتم ضرورة عملية تنظيم الرسوم الجمركية وطريقة دفعها وتحصيلها بين الطرفين ، وإن كنا فى الواقع نفتقر إلى كثير من المعلومات بهذا الخصوص إلا أن نصوص بعض المعاهدات التى وقعت بين الطرفين قد نصت على عدم زيادة تلك الرسوم والإبقاء عليها كما هى كنوع من التشجيع للتبادل التجارى القائم بينهما . وتم التأكيد فى تلك المعاهدات على مراعاة ذلك فى كل منطقة من المناطق الجمركية التى تقوم بتحصيل تلك الرسوم دون زيادة ، بل والنص على تأمين التجار المترددين على تلك المناطق من رعايا الطرفين وحراستهم، وما فى صحبتهم من أصناف السلع المختلفة غير الممنوع تبادلها . ويقصد بذلك السلع الهامة والتى تلقى معارضة فى تداولها ، وكانت البابوية تهدد بعقوبة الحرمان لمن يأتى بها إلى المسلمين وبصفة خاصة السلاح بأنواعه ، والأخشاب التى تستخدم فى صناعة السفن ، والحديد والقار ، والرقيق ، وكلها من السلع الاستراتيجية والتى كان المسلمون فى مسيس الحاجة إليها ، ويجلبها لهم أبناء الغرب الأوروبى [٣٦].

ومن الصعب بمكان أن نحدد نسبة الرسوم الجمركية ، إلا أننا اعتمادا على بعض الدراسات الحديثة ، يمكننا القول أن السلع المستوردة من المدن الإسلامية كان يدفع عليها رسوم ما بين ٤-٩٪ من قيمتها مثل الكتان والأقمشة الحريرية ، بينما كان يتم دفع ما بين ٤-١١٪ على سلع الشرق الأقصى ، أما السلع العابرة من المناطق الصليبية إلى المدن الإسلامية كان يتم دفع حوالى ٤٪ من قيمتها ، وهناك بعض السلع التى كان يتم دفع ١٥٪ من قيمتها ، ومن المرجح أن تكون هذه السلع هى السلع الاستراتيجية ، من خشب وحديد وبعض المعدات الحربية [٣٧].

وارتفع مستوى الحوار بينهما ، واستمر الطرفان فى ممارسة الدبلوماسية جنبا إلى جنب مع سياسة الدفاع عن المصالح الخاصة بكل طرف من الطرفين في معاملته مع الطرف الآخر ، وخصوصا بيع السلع المحظورة بوجه عام والاستراتيجية بوجه خاص ، ووضع العقوبات للتجار الذين لا يتقيدون بهذا الحظر، وليس أدل على هذا مما جاء فى المعاهدة التي وقعها السلطان سيف الدين قلاوون مع فرنج عكا : "وعلى أن الممنوعات المعروف منعها قديما تستقر على قاعدة المنع من الجهتين، ومتى وجد صحبة أحد من تجار بلاد السلطان وولده من المسلمين وغيرهم، على اختلاف أديانهم وأجناسهم، شيء من الممنوعات بعكا والبلاد الساحلية الداخلة فى هذه الهدنة، مثل عدة السلاح وغيره، تعاد على صاحبه الذى اشتراه منه ويعاد إليه ثمنه ، ويؤخذ ماله استهلاكا، ولا يؤذى بسبب ذلك، لا هو ولا ماله، وكذلك إذا طلع تجار الفرنج من عكا والبلاد الساحلية الداخلة فى هذه الهدنة، إلى البلاد الإسلامية الداخلة فى هذه الهدنة على اختلاف أديانهم وأجناسهم، ووجد معهم شئ من الممنوعات مثل عدة السلاح وغيره، يعاد على صاحبه الذى اشتراه منه، ويعاد إليه ثمنه ويرد، ولا يؤخذ ماله استهلاكا، ولا يؤذى، وللسلطان ولولده أن يفصلا فيمن يخرج من بلادهما من رعيتهما، على اختلاف أديانهم وأجناسهم بشيء من الممنوعات. وكذلك كفيل المملكة بعكا والمقدمون لهم أن يفصلوا فى رعيتهم الذين يخرجون بالممنوعات من بلادهم الداخلة فى هذه الهدنة"(٣٨).

ويجدر بنا أن نذكر أن المتحصلات عبر المنافذ الجمركية بجميع أنواعها ، والتى كان يتم تحصيلها فى بلاد المناصفات قد كان يتم اقتسامها بين مندوبى الطرفين الإسلامى والفرنجى . هذه المتحصلات عبارة عن الضرائب التى كانت تفرض على الفلاحين وعلى الأرض الزراعية ، بما فيها من حدائق وبساتين ، وما يتم تربيته فيها من نحل وطيور وحيوانات ، أو ما يفرض على مصايد الأسماك التى قد توجد بها ، أو المراعى وما يدخلها من أعداد الحيوانات المختلفة للرعى(٣٩).

وجرت العادة أن يتم اقتسام تلك الضرائب والرسوم بعد تسجيلها فى ديوان كل طرف من الطرفين، وفى حالة غياب أحد النائبين فإنه كان يتعين على نائب الطرف الآخر الموجود أن يحتفظ بالقدر المستحق له من تلك الضرائب والرسوم ليسلمها إليه عند حضوره، كما جرت العادة أيضا إنه متى دخل أحد فى بلاد المناصفات ممن تجب عليه تلك الرسوم والضرائب، وامتنع عن دفعها، فإن نائب أحد الطرفين الذى يكون موجودا يأخذ منه رهنا بمقدار ما يجب عليه، ويترك هذا الرهن وديعة إلى أن يحضر النائب الآخر، ويتم اقتسام ذلك الرهن بين الطرفين. كذلك إذا عجز النائب الحاضر عن أخذ رهينة من ذلك الشخص وخرج من بلاد المناصفات فإن دخل بلدا من البلاد التابعة لأحد الطرفين تحتم على هذا الطرف أن يوصل إلى الطرف الآخر حقه [٤٠].

كذلك تم النص فى المعاهدات المعقودة بين الطرفين بأنه لا يجوز لطرف من الطرفين أو من ينوب عنه كائنًا من كان أن يحمى أحدًا ممن يستحق عليه دفع تلك الرسوم والضرائب، أو أن يتواطأ معه لكى يضيع على الطرف الآخر نصيبه، فقد جاء فى المعاهدة التى أبرمها السلطان الظاهر بيبرس مع الاسبتارية والتى سبق ذكرها: "وعلى أنه لا يحمى أحد من الإخوة الخيالة، والوزراء، والكتاب، والنواب، والمستخدمين شيئا على اسم بيت الاسبتارية، ليستطلقَ الحق ويمنع من استيدانه، ولو أنه أقرب أخ إلى المقدم أو ولد المقدم، إذا ظهر منه خلاف ما وقع عليه الشرط، أخذ ماله مستهلكا للجهتين: للديوان السلطانى المعمور، ولبيت الاسبتار، إن كان خارجا من البحر أو نازلا إلى البحر، صادرا وواردا، وكذلك فى البر صادرا وواردا بعد المحافظة على ذلك وصحته"، أو بعبارة أخرى أنه متى تم اكتشاف مثل هذا التلاعب فإن الشخص نفسه كان يعاقب بمصادرة كل ما معه من أموال[٤١].

ومن التنظيمات التجارية أن تكون عمليات البيع والشراء – وخاصةً بين تجار الطرفين – موثقة بعقود تجارية مكتوبة ، ويجب أن يشهد على عقد البيع الكاتب

والترجمان والشهود ، ولا يجوز فسخ هذا العقد إلا بموافقة الطرفين أو فى حالة إكتشاف المشترى أن البضاعة مغشوشة أو مخالفة للشروط المتفق عليها(٤٢).

الجهاز الإدارى لهذه البلاد :

من واجبنا أن نشير إلى أن نظام المناصفات أو الحكم المشترك لم يكن بحال من الأحوال يعبر عن علاقة احتواء وهيمنة بقدر ما كان يعبر عن علاقة ندية ومصالح مشتركة متبادلة ، هذه العلاقة لم تكن رغبة أحد الطرفين لتقل عن رغبة الطرف الآخر فى استمرارها ، وبمرور الوقت تطور نظام الحكم المشترك حيث بدا للعيان اتفاق الطرفين على ضرورة إيجاد شكل تنظيمى مقبول من الجهتين تمثل فى وجود إدارة إسلامية فرنجية مشتركة ، هذه الإدارة كان يتم تشكيلها من قبل الطرفين ، ويرأسها نائب عن السلطان المسلم وآخر عن الحاكم أو الأمير الفرنجى الذى يقع جزء من بلاد المناصفات ضمن حدوده . وقد وصل الحوار الحضارى بينهما قمته فى الاتفاق عن تراضٍ على ألا ينفرد أحد الأطراف بشىء دون الآخر(٤٣) ولقد ضنت المصادر علينا فى التعريف باختصاصات هذا النائب ، ولكننا نرجح أن تكون الشئون المالية هى أهم اختصاصاته(٤٤). لكن من المعروف وجود موظف عرف باسم المشد أى المفتش وربما كان أهم اختصاصه الإشراف على تحصيل الرسوم الجمركية وتسجيلها ، ويعمل فى خدمته عشرة من جنود المشاة ، ولهم مكان يقيمون فيه ، ذلك بالنسبة للطرف الإسلامى(٤٥).

أما بالنسبة للطرف الفرنجى فلم تذكر المصادر شيئا عمن يعملون مع النائب ، وهذا يدفعنا إلى القول بأن العشرة جنود السابقين . قد كانوا من قبل الطرف الإسلامى باعتبارهم أهل البلاد وأقدر على ضبط أمورها ، هذا من جهة ، ومن جهة أخرى ربما كان ذلك تعبيرا عن ثقة من الطرف الفرنجى فى الطرف الإسلامى . وإلى جانب المشد ، وجد بعض الموظفين الآخرين والذين جاء ذكرهم فى بعض المصادر

الإسلامية بأن منهم الشاهد ، والكاتب ، وثلاث غلمان ، وبذلك يكون عدد من يعملون مع نائب الطرف الإسلامي ستة عشر نفرا بما فيهم الجنود العشرة ، وكان من أهم اختصاصاتهم منع أى أذى يقع على الطرف الفرنجى[٤٦].

وينبغي أن نشير إلى أن العمل الرئيسي للمشد "المفتش" كان الإشراف على مراعى بلاد المناصفات ، وكذلك مناطق صيد الأسماك وتدوين مقاديرها وتقسيمها بين الطرفين ، إلى جانب تدوين مقادير وقيمة الغلات التى يتم تصديرها من طرف فى بلاد المناصفات إلى الطرف الآخر منها ، وذلك فى السجلات التى لديه والمعدة لهذا الغرض ، والدليل على هذا ما جاء فى المعاهدة السابقة : "ولا يمنعوا ما يكون من عرقا وبلادها من الغلات الصيفية والشتوية وغيرها لا يعارضهم المشد فيه، وما عدا ذلك مما يعبر من بلاد السلطان يؤخذ عليه الحقوق.."[٤٧]. وفيما يتعلق بالكاتب فواضح من اسم الوظيفة أنه كان عليه أن يقوم بتسجيل ما يتعلق بالرسوم والضرائب ومقاديرها ، ومقادير المحاصيل الزراعية وأسعارها ، والأغنام والماشية وأعدادها ، وما يتم فرضه عليها من رسوم ، كل ذلك فى دفاتر خاصة أعدت لهذا الغرض ، ويشهد الشاهد على ما تم تدوينه فيها[٤٨].

وقد بلغت لغة الحوار الحضارى بين المسلمين والفرنج أرقى مستوياتها، حيث كانت مواد المعاهدات المتعلقة ببلاد المناصفات أو مناطق الحكم المشترك تنص على ضرورة سلامة وأمن ممثلى الطرفين، كما تهتم بتنسيق التعامل بينهم، والدليل على ذلك ما جاء فى نص المعاهدة التى تم توقيعها بين السلطان الظاهر بيبرس وبين مقدم طائفة الاسبتارية عام ٦٦٩هـ/ ١٢٧٠م، حيث ورد البند التالى: "وعلى أن نواب المقدم الكبير لبيت الاسبتارية، وولاته وكتابه ومستخدميه وغلمانه، يكونون آمنين مطمئنين على نفوسهم وأموالهم وجميع ما يتعلق بهم، وكذلك غلماننا وولاتنا ونوابنا ومستخدمينا وكتابنا ورعايا بلادنا يكونون آمنين مطمئنين على نفوسهم وأموالهم، ومتفقين على مصالح البلاد وأخذ الحقوق والمقاسمات"[٤٩].

ومن المفيد أن نذكر أن بلاد المناصفات هي مناطق محايدة ، لها حرمتها والتي حرص الطرفان على التأكيد عليها دائما في المعاهدات التي أبرمت بينهما : "وعلى أن الملك الظاهر يحمي بلد المناصفات المقدم ذكرها من جميع عسكره وأتباعه، ممن هو في حكمه وطاعته، ومن جميع المسلمين الداخلين في طاعته كافة. وكذلك مقدم بيت الاسبتار وأصحابه يحمون بلاد مولانا السلطان الداخلة في هذه الهدنة..."(٥٠). كما كان لا يسمح لأي طرف من الطرفين باستخدام تلك البلاد للعبور منها لمهاجمة بلاد الطرف الآخر بأي حال من الأحوال ، وجاء التشديد في بعض المعاهدات بشكل صريح على عدم دخول أحد من بلاد الحكم المشترك سواء كان من الفلاحين ، أو أبناء القبائل العربية ، أو التركمان بل وغيرهم إلى البلاد الخاضعة للفرنج لإغارة أو أذية مهما كانت الظروف والدواعي ، ولم يتم استثناء الطرف الفرنجي من ذلك ، حيث تم النص على ألا يسمح حكامهم أو قادتهم لأحد منهم بدخول بلاد المسلمين بهدف الإغارة وإلحاق الضرر(٥١).

الفلاحون والحوار الحضاري :

إن قصة الحوار الحضاري في مجال العلاقات الاقتصادية بين المسلمين والفرنج ، قصة متعددة الجوانب والأشكال ، وعميقة الآثار والنتائج ، وفيما يتعلق بالفلاحين الموجودين في الأراضي التي خضعت لهذا النوع من الحكم المشترك الإسلامي الفرنجي ، فنظراً لأهمية هؤلاء الفلاحين لكونهم الدعامة الأساسية التي تحتاج إليها الأراضي الزراعية، عماد الدخل في هذه البلاد بوجه عام. ولبيان أن الحضارة العربية الإسلامية قد تميزت بخصيصة أي الميزة التي تختص بها هذه الحضارة ولم يشاركها فيها غيرها من الحضارات ولم تضاهيها أو تدانيها، هي خصيصة تكريم الآدمية وإحاطتها بالتبجيل والتفضيل. والتي تعكسها لنا المعاهدات هي الحرص على فلاحي هذه البلاد وعلى سلامتهم، فضلا عن عدم تسخيرهم في أي عمل من الأعمال لأي

طرف من الطرفين، فقد جاء فى إحدى الهدن السابقة: "أن يكون الفلاحون الساكنون فى بلاد المناصفات جميعها مطلقين من السخر من الجانبين..."[٥٢].

وبسبب الخوف من وقوع الحرب وآثارها المدمرة ، اضطر بعض فلاحى بلاد المناصفات لهجرتها، وفى حالات أخرى ربما لجأوا إلى تركها عندما تشتد شوكة الفرنج ويهددون بالإغارة على أملاك المسلمين، لذلك كانت لغة الحوار هى خير وسيلة للتعبير عن حرص الطرفين على أن تتضمن المعاهدات الموقعة بينهما بنودا تنص على عدم ممانعة أحد الطرفين لعودة هؤلاء الفلاحين إلى أراضيهم ، فقد جاء فى المعاهدة المبرمة بين السلطان الظاهر بيبرس والاسبتارية بحصن الأكراد والمرقب: "أن الملك الظاهر لا يتقدم بمنع أحد من الفلاحين المعروفين بسكنى بلاد المناصفات من الرجوع إليها والسكن فيها إذا اختاروا العود. وكذلك بيت الاسبتار لا يمنعون أحدا من الفلاحين المعروفين بسكنى بلاد المناصفات من الرجوع إليها والسكن فيها إذا اختاروا العود..."[٥٣].

وكان الطرفان على مستوى رفيع من التفاهم ، يتضح ذلك أشد الوضوح فيما كانا يفعلانه حيال الظروف السياسية المتغيرة ، سواء فيما يحدث من مد إسلامى واستعادة بعض المناطق من الفرنج ، أو ما يحدث من اضطراب الأمور ، مثل مجيء حملة جديدة من الغرب قد تؤثر على العلاقات بين الطرفين ، أو أن يستغل الطرف الفرنجى قيام سلطان جديد والقيام ببعض عمليات جس النبض؛ والإغارة على بعض ممتلكات المسلمين مما قد يؤثر بشكل أو آخر فى وضع فلاحى بلاد المناصفات واضطرارهم إلى الهجرة ، إلا أن الطرفين حرصا على إزالة كل العقبات أمام هؤلاء الفلاحين ، وتمكينهم من العودة إلى بلادهم الأصلية ، من ذلك ما جاء فى معاهدة ٦٨٢هـ/١٢٨٣م والتى تم النص فيها على ضرورة المناداة فى بلاد الطرفين بعودة فلاحى المسلمين إلى بلاد المسلمين ، وفلاحى بلاد الفرنج إلى بلادهم ، ولا يُمكن فلاحو بلاد طرف من الطرفين من الإقامة فى بلاد الطرف الآخر مع توفير الأمان لهم جميعا ، ولم يحدث أن أخل طرف بهذه الشروط[٥٤].

وينبغى أن نشير إلى أن الفلاحين فى مناطق الحكم المشترك هذه قد تمتعوا بكامل حريتهم فى التنقل بين شطرى هذه المناطق ، حاملين معهم منتجاتهم لبيعها فى الشطر الآخر ، ومشترين لكل ما يلزمهم ، وهم فى غدوهم ورواحهم مطمئنين، لا يعكر صفو رحلتهم شيء فى اجتيازهم لمناطق الحدود المشتركة الإسلامية أو الفرنجية ، وكل ما كان يحدث هو أن تتضاعف قيمة الضرائب التى يتم تحصيلها منهم من قبل موظفى الجمارك على الحدود(٥٥).

كما حرص الإسلام والمسلمون على احترام شخصية المخالف لهم ولم يفرضوا عليه أحكامهم، أو يجبروه على الخضوع لشرائعهم، ولحل ما قد ينشأ من مشكلات تنجم عن التعامل اليومى ، فقد تم وضع بعض البنود الخاصة بذلك، حيث كان المبدأ الأساسى فى هذه البنود أن تطبق الشريعة الإسلامية إن كان الشخص مسلما، ويطبق القانون الفرنجى إن كان الشخص فرنجيا. من ذلك ما جاء فى معاهدة السلطان الظاهر بيبرس مع الاسبتارية فى حصنى الأكراد والمرقب عام ٦٦٥هـ/ ١٢٦٧م. هذه المعاهدة تدل على أن المسلمين والفرنج وإن كانوا مختلفين فى الشرائع ، لكن الاختلاف يجب أن يكون باعثا للتعاون والتسابق فى الخبرات وتحقيق العدالة بشتى مظاهرها ، وينهى عن الظلم الذى يندفع إليه الناس بدوافع من البغض والكراهية ؛ ويدعو إلى التسامح وعدم المسارعة إلى العدوان ، حتى مع وجود ما يدعو إليه (٥٦). وتبين لنا أن الإسلام قد اعترف لأهل الأديان الأخرى بحظهم من الكرامة التى جعلها الله للنفس البشرية ، وقد أوصى الإسلام بالبر بهم وحسن المعاملة لهم ، والعدل معهم ، ما داموا يكفون عن المسلمين عدوانهم ، ولا يؤذونهم . وهكذا يتسع صدر الإسلام للآخر الذى يدين بأديان غير الإسلام ، فالإسلام إذن لا يدمر الآخر ، أو يسعى إلى إفنائه وإزالته من الوجود (٥٧). كما أن الإسلام لا يهضم حق أبناء الديانات السماوية الأخرى بشتى أجناسهم .

والحقيقة أن مثل هذه المعاهدات وغيرها تعطى صورة حضارية مشرقة تنفى عن الإسلام والمسلمين تهمة الانغلاق والوحشية، والعيش خارج المحيط الكونى. أو بعبارة

أخرى أن الإسلام والمسلمين قد وضعوا ضوابط ومنهاجا على الصعيد السياسى والاجتماعى والنفسى لتفادى صدامات الأفكار، وتعارض الطوائف، وهى خصيصة العدالة النزيهة مع الأعداء.

ثانيا : معاملة الأسرى

إن المتتبع لموضوع الأسرى، وكيفية معاملتهم من قبل الطرفين سوف يكتشف التفاعل الحضارى الذى تم فى هذه الفترة التاريخية الهامة ، وكيف نجح الطرفان الإسلامى والفرنجى فى إيجاد صيغة للتعايش السلمى ، وتنظيم معاملة الأسرى . وهنا تجب الإشارة إلى أن أبناء الغرب الأوربى عندما انتقلوا من مختلف بلاد الغرب الأوربى إلى منطقة الشرق الأدنى، واغتصبوا أراضيها وأنشأوا إداراتهم التى استمرت نحو قرنين من الزمان، فإنهم لم يهتموا فى بداية الأمر بالاحتفاظ بأسرى المسلمين، بل أنهم لجأوا إلى قتل كل من تصل إليه أيديهم من المسلمين فى المدن التى استولوا عليها وتفريغها من سكانها المسلمين وما إن احتكت جموعهم بشعوب المنطقة ، حتى وجدوا أنفسهم وجها لوجه أمام حضارة بهرت منهم العيون، وثقافة أدهشت منهم العقول ، فهزت منهم المشاعر وصقلت منهم النفوس (٥٨). فراح أبناء الغرب الأوربى يتعلمون من المسلمين الكثير من طرق معاملة الأسرى. فأول إشارة وردت عن بداية اهتمامهم بأسرى المسلمين كانت فى أعقاب استيلاء الفرنج على مدينة بيت المقدس، فعلى الرغم من المذابح الهائلة التى أحدثوها فى سكان المدينة وبخاصة من المسلمين واليهود، فإنهم احتفظوا ببعض أسرى المسلمين واستخدموهم فى تنظيف المدينة من جثث القتلى، إلا أن عدد هؤلاء الأسرى يبدو أنه كان قليلا لأنهم اضطروا لاستخدام بعض فقراء الفرنج وكذلك بعض الجنود فى هذا العمل نظير أجر معين يدفع لهم. (٥٩) ثم أخذ موضوع الاهتمام بالحصول على الأسرى يزداد، تقليدا لما هو متبع عند المسلمين لاستخدامهم فى بعض الأعمال التى لم يكن الفرنج يستطيعون أداءها، أو للحصول على فدية كبيرة من جراء افتكاك أسراهم، بل ومساعدة هؤلاء الأسرى على

افتكاك أسرهم. فالسلطات الإسلامية كانت تتيح الفرصة لبعض الأسرى لافتكاك أنفسهم وكما تشير بعض المصادر المعاصرة لذلك، فمن كان منهم ذا ثروة كان يدفع الفدية، ويتم إطلاق سراحه(٦٠).

وقد اقتدى الفرنج بما كان يفعله حكام المسلمين فى مساعدة الأسرى على تحصيل الأموال المطلوبة، لفك أسرهم بكثير من الطرق، ومنها السماح لهؤلاء الأسرى بالتجول فى شوارع المدن الكبرى وطرقاتها مكبلين بالقيود ومعهم بعض المكلفين بحراستهم، حتى يتسنى لهم جمع المبالغ المقررة عليهم لافتكاك أسرهم، ومن يفشل منهم فى الحصول على ما هو مقرر عليه، تتاح له الفرصة عدة مرات إلى أن يتقرر مصيره فيحضر أحد المسئولين من جهته فيدفع ما عليه ، أو يباع فى أسواق الرقيق إذا طال عليه الأمر وكما سوف نرى فيما بعد (٦١). ومن وسائل حصول الأسرى على الأموال إتاحة الفرصة لهم للعمل بأجور شهرية لدى كبار الأمراء أو فى إقامة إحدى المنشآت (٦٢).

كذلك كانت السلطات الإسلامية تتيح الفرصة لأبناء الجاليات الأجنبية المقيمين فى البلدان الإسلامية لشراء بعض الأسرى – وخاصة من أبناء جلدتهم – والدليل على ذلك ما يذكره الأستاذ الراحل الدكتور صبحى لبيب من أنه عثر على وثيقة فى دار الوثائق البندقية جاء فيها أن نائب قنصل البندقية بالإسكندرية قام فى ١٥ جمادى الثانية سنة ٨١٨هـ، الموافق ٢٢ من أغسطس عام ١٤١٥م بشراء أسير إيطالى يدعى فرين بن أنجلى البولى Ferino Angeli من أبوليا بكعب إيطاليا بمبلغ ٣٥ دوكات، دفع منها نائب القنصل ٢٥ دوكات وأجل دفع العشرة دوكات الباقية لمدة عشرة أيام، يدفعها عند تنفيذ العقد وتسليم الأسير له(٦٣).

وتنبغى الإشارة إلى أن السلطات الإسلامية حرصت كل الحرص على هؤلاء الأسرى، والتفتيش على نظافتهم وألزمتهم بضرورة حلق لحاهم وتفقد ذلك باستمرار، كذلك وضعتهم فى سجون خاصة بهم روعى فيها عدم استخدام أى شخص غريب أو فيه ريبة، ومضاعفة الحراسة على تلك الحبوس (٦٤). هذا إلى جانب صدور الأوامر من

السلطات الإسلامية باستمرار بضرورة توفير ما يرتب لهم من طعام وشراب، وتفقد مرضاهم وذلك عن طريق الأطباء المكلفين بالخدمة والمرور على هذه السجون، إلى جانب توفير ما يحتاجون إليه من كسوة "بل تفاض عليهم فى أوقاتها"(٦٥).

ونرى فى عصرنا الحالى كثيرا من الدول تتخذ بعض الإجراءات فى معاملة أسرى أعدائها، كان أسلافنا لهم السبق فيها، فقد كان هناك موظف فى ديوان الجيش أطلق عليه بمصطلح العصور الوسطى "كاتب الجيش"، كانت مهمته تختص بالإشراف على الأسرى، حيث كان يسجل أسماءهم، ودياناتهم، وجنسياتهم، كذلك يدون أسماء من يتم الإفراج عنهم بمرسوم من المراسيم، وعليه أن يدون تاريخ هذا المرسوم، واسم من حضر على يديه المرسوم، ومن تسلم الأسير منهم، كما يدون فى سجلاته أسماء الأسرى الذين اعتنقوا الإسلام، ومللهم السابقة وأجناسهم وتاريخ إسلامهم، وكذلك تاريخ الإفراج عنهم، فضلا عن أنه كان يدون أسماء من يهرب من الأسرى أحيانا أو يهلك منهم، وربما كان على علم بأماكن تجمعاتهم فى السجون أو المعتقلات، وأعداد من ينزل منهم بكل منها(٦٦).

ومن الدلائل على رقى الحضارة العربية الإسلامية وأبنائها ومبلغ ما وصل إليه الحوار الحضارى بشئون الأسرى ، السماح لحكام الفرنج بتفقد أحوال أسراهم لدى المسلمين. فنسمع عن حالات كثيرة كان يسمح فيها المسلمون لرسل الفرنج بدخول البلاد الإسلامية لتفقد أحوال أسراهم، مثال ذلك ما يرويه لنا مؤرخ صلاح الدين الأيوبى فى ذكره لحوادث سنة ٥٨٧هـ/ ١١٩١م من قول: "وصل الفرنج الذين بُعثوا إلى دمشق لتفقد حال أسراهم، ووصل معهم من مميزى أسرائهم أربعة نفر..."(٦٧). وما نجم عن المعاهدات التى تم عقدها بين حكام المسلمين والفرنج من كثرة عمليات تبادل الأسرى ، مثال ذلك ما جاء فى معاهدة سنة ٦٦٩هـ/١٢٧١م التى وقعت بين السلطان الظاهر بيبرس وطائفة الاسبتارية أنه سمح لرسل الفرنج بدخول البلاد الإسلامية لتفقد أحوال أسراهم(٦٨). وكنوع من تيسير افتكاك الأسير وتأكد أهله من وقوعه فى الأسر، وتسهيل الاتصال به، ومعرفة ما هو مقرر عليه من مال أو خلافه، يقومون بالحلف أمام

والى المكان الذى هم منه بتعهدهم بدفع ما عليه دفعة واحدة أو على دفعات، وتقوم السلطات الإسلامية بفك أسره وتسليمه لهم(٦٩).

لقد مكنت هذه الامتيازات الطرفان من تحقيق الحد الأقصى من التفاهم ، وكثرت بذلك النصوص الخاصة بالأسرى وتسهيل إطلاق سراحهم فى بنود المعاهدات التى تم توقيعها بينهما، من ذلك ما جاء فى نص الهدنة التى عقدت عام ٦٨٢هـ/ ١٢٨٣م بين السلطان المنصور قلاوون وبين حكام الفرنج فى عكا وما معها من بلاد سواحل الشام "وعلى أن الرهائن بعكا والبلاد الساحلية الداخلة فى هذه الهدنة كل من عليه منهم مبلغ أو غلة، فيحلف والى ذلك المكان الذى منه الرهينة، ويحلف المباشر والكاتب فى وقت أخذ هذا الشخص رهينة أنه عليه كذا وكذا: من دراهم أو غلة أو بقر أو غيره، فإذا حلف الوالى والمباشر والكاتب قدام نائب السلطان وولده على ذلك يقوم أهل الرهينة عنه بما للفرنج عليه ويطلقونه" . وأما من تم أسرهم فى حالات هروبهم من بلادهم بسبب اضطراب الأحوال نتيجة العمليات العسكرية ، فأولئك يطلقون ولا يدفعون فدية ما..."(٧٠).

وقد بلغ الحوار الحضارى أقصى ما يمكن أن يصل إليه لدى المسلمين حيث لم تبخل السلطات الإسلامية على هؤلاء الأسرى بشئ، لدرجة أنها سهلت لهم فى سجونهم أو معتقلاتهم تربية بعض الخنازير وبيع لحومها لغير المسلمين (٧١). كذلك كانوا يحصلون على بعض المبالغ عن طريق إنعامات السلاطين وكبار الأمراء على الذين شاركوا منهم فى تشييد بعض عمائرهم، أو عند الانتهاء من حفر جسر من الجسور، أو بناء إحدى القناطر. من ذلك ما يرويه لنا ابن إياس عن أيام السلطان الناصر محمد بن قلاوون، من أنه عندما انتهى العمل فى القصر الكبير "القصر الأبلق"، فقد أنعم على الأسرى ضمن من أنعم عليهم من المهندسين والبنائين والمرخمين والنجارين وغيرهم(٧٢). كما تشير بعض المصادر المعاصرة إلى أن الأسرى المكلفين برعاية السواقى سواء فى القلعة أم فى الميدان تحت القلعة، وفى دور الأمراء وغيرهم كانوا يقومون بتحصيل بعض الأموال من جراء قيامهم ببيع روث الأبقار التى تدير تلك

السواقى ، وذلك لحسابهم الخاص[٧٣]. هذا بالإضافة إلى ما تشير إليه بعض المصادر المعاصرة كذلك عن تخصيص رواتب من الخزانة السلطانية لكثير من الأسرى، إلا أنه نتيجة للأزمة الاقتصادية التى أخذت تظهر بوادرها أواخر القرن الثامن الهجرى ، الرابع عشر الميلادى فقد قطعت تلك الرواتب[٧٤]. أما على الجانب الآخر فإن المصادر المعاصرة لم تذكر شيئًا عن مثل تلك التصرفات .

كما ينبغى أن نشير إلى أن الحوار الحضارى حول تبادل الأسرى وحسن معاملتهم ظل قائما حتى بعد طرد البقايا الفرنجية من بلاد الشام عام ٦٩٠هـ/١٢٩١م ذلك أن أعداد الأسرى زادت نتيجة للسياسة التى انتهجتها البابوية عن طريق تحويل الحصار الاقتصادى والحرب الاقتصادية ضد المسلمين فى البحر الأبيض المتوسط إلى سلسلة من أعمال النهب والتخريب للموانيء الإسلامية فى مصر والشام لتجعلها غير آمنة لنزول التجار. والمصادر التاريخية مليئة بأخبار غارات القراصنة القطلان والقبارصة، وفرسان الاسبتارية برودس على السواحل والموانيء المصرية والشامية، بحيث غدت جزيرة قبرص أهم الأسواق التى يتجمع فيها أسرى المسلمين، والدليل على ذلك ما تشير إليه بعض المصادر المعاصرة من أنه فى سنة ٨١٨هـ/ ١٤١٥م فى عهد السلطان المؤيد شيخ المحمودى على سبيل المثال، فقد ورد فى كتاب الأمير أقبغا النظامى .. "من جزيرة قبرص وقد توجه إليها لفك الأسرى، بأنه وجد بالجزيرة من أسارى المسلمين خمسمائة وخمسة وثلاثين أسيرا، فكاكهم بثلاثة عشر ألف دينار وثلاثمائة دينار..."[٧٥]. واستمرت هذه السياسة حتى السنوات الأخيرة من حكم دولة المماليك ، كما سنرى فى الصفحات التالية .

ثالثا : الحوار الحضارى وزيارة الأماكن المقدسة المسيحية :

نظرا لقداسة كثير من الأماكن داخل مدينة بيت المقدس والمسيحية بوجه خاص، فقد غدت كثير من المواضع محط أنظار الكثيرين من أبناء الديانة المسيحية ومهوى

أفئدتهم، وتدفقوا لزيارتها من شتى أنحاء الغرب الأوربى . وتأتى كنيسة القيامة فى مقدمة الأماكن التى حظيت بعناية كل من يرد إلى المدينة للزيارة، وبها كنيسة القبر المقدس، وكنيسة السيدة العذراء، والقديس يوحنا الإنجيلى ، وكنيسة القديس ميخائيل، وكنيسة القديس يوحنا المعمدان، وكنيسة القديسة مريم المجدلية. وبها كنيسة القديسة هيلانة. وفى آخر مدينة القدس من جهة الشمال كنيسة صهيون، ثم كنيسة مار يعقوب، وكنيسة المصلبة. هذا إلى جانب العديد من الأديرة، فضلا عن كنيسة مريم داخل جبل طور زيتا ، وفى بيت لحم كنيسة المهد، ثم كنيسة القديس يوحنا بالقرب من نهر الأردن [٧٦].

وتجلت روح الحوار الحضارى من قبل المسلمين نحو زيارة الأماكن المقدسة المسيحية من أبناء الغرب الأوربى فى أعظم صورها ، فى حرص السلطات الإسلامية على سلامة وأمن هؤلاء الزوار ، بل وشمولهم بعطفهم وحمايتهم والمحافظة على أرواحهم وتوفير سبل الأمن والأمان لهم، وتعيين الحراس لمرافقتهم فى رحلتهم وحتى عودتهم سالمين[٧٧]. إذ يروى لنا أحد الرحالة اللاتين أن كبير التراجمة كان يجمع هؤلاء الزوار أمام كنيسة صغيرة على اليسار من كنيسة القيامة ببيت المقدس، ثم يسجل أسماءهم وأعمارهم وأوصافهم الشخصية، ويرسل منها نسخة إلى كبير التراجمة فى القاهرة، وهذه الاحتياطات كانت تتخذ على الرغم من أنه كان يحدث نفس الشيء عند نزولهم بميناء يافا ، والتى كان الهدف منها الحرص على سلامتهم، والتأكد من ذلك، وأن البدو لم يقوموا بإعاقة أحدهم أو احتجاز بعضهم[٧٨].

ولم يقتصر حرص السلطات الإسلامية على سلامة هؤلاء الزوار لبيت المقدس فقط، بل أيضا لمن أراد منهم بعد ذلك زيارة سيناء، إذ يروى لنا الرحالة الألمانى فيلكس فابرى أنه والزوار الذين كانوا معه قد استأذنوا نائب السلطنة فى بيت المقدس أن يسمح لهم فى حمل السلاح للدفاع عن أنفسهم خشية قطاع الطرق وإغارات البدو عليهم، فسمح لهم بحملها على أن يسلموها فى القاهرة . ليس هذا فحسب ، بل إنهم كانوا يتمتعون طوال رحلاتهم بحريتهم الدينية كاملة ، ويمارسون طقوسهم وعباداتهم

داخل بعض الكنائس المحلية مثل الكنيسة المرقصية فى الإسكندرية أثناء انتظارهم السفن التى سوف تقلهم فى رحلة العودة لبلادهم(٧٩).

وقد بلغ من تسامح حكام المسلمين أن سمحوا لطائفة الرهبان الفرنسيسكان وكلهم من أبناء الغرب الأوربى بالإقامة فى كنيسة عُلّيّة صهيون ورعايتها والقيام على خدمتها منذ عام ١٣٣٥م. كما سمحوا لهم ببناء دير لهم يضم هذه الكنيسة وبقية الأماكن المسيحية المقدسة المجاورة لها، وهو الذى عرف بدير صهيون. وكان الرهبان الفرنسيسكان فى العصر الوسيط على الدوام محلا لرعاية وحماية السلاطين والمسلمين بالقدس، وتمتعوا بكل الأمان والاستقرار. كما تعددت المراسيم الصادرة من السلاطين المسلمين إلى ولاة الأمور والمتصرفين بالقدس، والرملة، وبيت لحم بمنع المظالم وكف أسباب الضرر عنهم والوصية التامة بهم(٨٠).

كما حرص الطرفان على أن تتضمن بعض المعاهدات التى وقعت بينهما بنودا خاصة بتسهيل زيارة الأماكن المسيحية المقدسة، من ذلك ما جاء فى معاهدة السلطان المنصور قلاوون مع فرنج عكا سنة ٦٨٢هـ / ١٢٨٣م من النص :

"وعلى أن تكون كنيسة الناصرة، وأربع بيوت من أقرب البيوت إليها، لزيارة الحجاج وغيرهم من دين الصليب، كبيرهم وصغيرهم، على اختلاف أجناسهم وأنفارهم، ومن عكا والبلاد الساحلية الداخلة فى هذه الهدنة، ويصلى بالكنيسة الأقساء والرهبان، وتكون البيوت المذكورة لزوار كنيسة الناصرة خاصة، ويكونون أمنين مطمئنين فى توجههم وحضورهم إلى حدود البلاد الداخلة فى هذه الهدنة. وإذا نقبت الحجارة التى بالكنيسة المذكورة ترمى، ولا يحط منها حجر لأجل بنايته، ولا يتعرض للأقساء ولا الرهبان، وذلك على وجه الهبة لأجل زوار دين الصليب بغير حق"(٨١).

كما جاء فى المعاهدة الموقعة بين نفس السلطان ومملكة أرغونة عام ٦٨٩هـ/١٢٨٩م، "وعلى أنه إذا وصل من بلاد الملك الريدراغون وبلاد إخوته ومعاهديهم من الفرنج، من يقصد زيارة القدس الشريف، وعلى يده كتاب الملك

الريدراغون وختمه إلى نائب مولانا السلطان بالقدس الشريف، يفسح له فى الزيارة مسموحا بالحق ليقضى زيارته، ويعود إلى بلاده آمنا مطمئنا فى نفسه وماله، رجلا كان أو إمرأة..."[٨٢].

رابعا: حق اللجوء السياسى

واضح مما تشير إليه بعض المصادر والمراجع أن حق اللجوء السياسى عصر الحروب الصليبية كان من الموضوعات التى تشهد بطول باع المسلمين فى هذا المجال، وأن أبناء الغرب الأوربى كانوا قليلى الخبرة فى هذا المجال. وأن اللاجىء السياسى كان يحصل على أمان قبل أن تطأ أقدامه البلد التى سيلجأ إليها، ويحرص الحاكم الإسلامى على منحه هذا الأمان على نفسه، وماله، ومن يحضر معه، بل والتوصية به فى كل مكان يحل به. وتكفينا قراءة ما كان يكتب فيه: "بعد البسملة هذا أمان الله تعالى وأمان نبيه سيدنا محمد نبى الرحمة صلى الله عليه وسلم وأماننا لفلان ابن فلان الفلانى ويذكر أشهر أسمائه وتعريفه، على نفسه، وأهله، وماله، وجميع أصحابه وأتباعه وكل ما يتعلق به من قليل وكثير وجليل وحقير أمانا لا يبقى معه خوف، ولا جزع فى أول أمر ولا آخره ولا عاجله، ولا آجله يخص ويعم ويصان به النفس، والأهل، والولد، والمال، وكل ذات اليد. فليحضر هو وبنوه، وأهله، وذووه، وأقربوه، وغلمانه، وكل حاشيته وجميع ما يملكه من دانيته وقاصيته وليصل بهم إلينا ويفد على حضرتنا فى زمام الله وكلائته وضمان هذا الأمان له ذمة الله، وذمة رسوله صلى الله عليه وسلم أن لا يناله مكروه منا ولا من أحد من قبلنا ولا يتعرض إليه بسوء ولا أذى ولا يرفق له مورد بقذى وله منا الإحسان والصفا بالقلب واللسان والرعاية التى تؤمن سربه وتهنى شربه ويطمئن بها خاطره ويرفرف عليه كالسحاب لا يناله إلا ماطره فليحضر واثقا بالله تعالى وبهذا الأمان الشريف وقد تلفظنا له به ليزداد وثوقا، ولا يجد بعدها سوء الظن إلى قلبه طريقا وسبيل كل واقف عليه إكرامه فى حال حضوره وإجراؤه على

أحسن ما عهد من المودة وليكن له ولكل من يحضر معه وما يحضر أوفى نصيب من الإكرام وتبليغ قصارى القصد ونهاية المرام والاعتماد على الخط الشريف أعلاه." (٨٣).

كما يتضح مما تشير إليه بعض المراجع والمصادر أن هؤلاء اللاجئين كان أمامهم الكثير من الفرص ليجدوا أعمالا وسبلا للمعيشة فى البلاد التى لجأوا إليها، بل إن بعض هؤلاء اللاجئين استقر بصفة نهائية فى البلاد الإسلامية وأداروا ظهورهم للإمكانيات المقدمة لهم من قبل الفرنجة للعودة (٨٤).

وإذا كانت السلطات الإسلامية قد سمحت لأبناء الدول المعادية لها بحق اللجوء السياسى ، فمن الواضح أن جهازها للمخابرات كان يستعلم عن طالبى حق اللجوء السياسى فى بلادهم قبل إعطاء الأمان لهم ، والوفود إلى أراضيها ، وذلك عن طريق "العيون" المنتشرين فى طول البلاد وعرضها ، وخصوصاً البلاد التى وفدوا منها ، فما أكثر ما نقرأ فى المصادر المعاصرة أمثال العبارات التالية : "وصل الخبر" و "وصلت الأخبار" ، و "وصلت رسالة من القصاد" ، "وصلت رسالة من النصحاء" ، وهؤلاء العيون كانوا ينقلون الأخبار من البلاد البعيدة والقريبة للسلطان فى مصر . ليس هذا فحسب ، بل إن السلطان كان يكلف بعض كبار دولته الذين يثق فيهم وفى إخلاصهم بالخروج إلى أطراف حدود دولته ، لاستقبال هؤلاء اللاجئين وإمدادهم بكل ما يحتاجون إليه ، والمكوث معهم بعض الوقت بحجة انتظار تعليمات السلطان للسماح لهم بالقدوم عليه فى العاصمة ، وفى تلك الأثناء يقومون يتقصى الحقائق والأسباب التى دفعتهم إلى اللجوء لدولة السلطان ، ثم إخبار السلطان بكل ما يصلون إليه من معلومات .(٨٥)

ولم تكتف السلطات الإسلامية بذلك ، فبعد السماح للاجئين السياسيين بالقدوم إلى حضرة السلطان ، ومقابلتهم أو مقابلة ممثليهم ، فإنهم يوضعون تحت عيون جهاز المخابرات العامة للدولة ، حيث تشير بعض المصادر المعاصرة إلى حرص السلطات الإسلامية الشديدة فى عدم تقريب كل من أتاها هاربا من عند ملك من الملوك ، والحذر

من إفشاء الأسرار أمامهم ومراقبتهم ، وعدم السماح لهم بالاختلاط بالجند ، مع فرض نوع من شبه العزلة عليهم ، وإنزالهم فى أماكن مخصصة لهم وبحيث يجعلون عليهم بعض العيون الذين لا ينقطعون عن زياراتهم، والتحدث إليهم ، والتودد إليهم بكل السبل التى تمكنهم من التعرف على حقيقة نواياهم ، ثم يخبرون السلطان بحقيقة أمرهم(٨٦).

خامساً : التراجمة والحوار الحضارى :

الحوار الحضارى بين المسلمين والفرنج عصر الحروب الصليبية يأتى على رأس المهام التى قام بها "التراجمة" فى العصور الوسطى بوجه عام ، وعصر سلاطين المماليك (٦٤٨-٩٢٣هـ/١٢٥٠-١٥١٧م) بوجه خاص ، باعتبارهم موظفين فى ديوان الإنشاء الذى هو أشبه ما يكون بإحدى وزارات الخارجية فى الدول الحديثة . وقد بلغ من اهتمام سلاطين المماليك بهذا الديوان أن عينوا له رئيسا من رجال العلم والقلم ، هو الذى عرف فى مصطلح ذلك العصر باسم كاتم السر ، أو كاتب السر ، أو صاحب ديوان الإنشاء ، والذى كان من أهم اختصاصاته الإشراف أو ""النظر" على الأشخاص الذين يقومون باستقبال السفراء، ورسل الملوك الذين يفدون إلى عاصمة السلطنة فى القاهرة ، هؤلاء الأشخاص هم الذين اصطلح على تسميتهم بالمهمندارية ، كذلك كان من اختصاص صاحب الديوان الإشراف على جهاز الاستخبارات بما يضمه من "عيون" و"جواسيس" و"قصاد" و "ضباط أمن" ، بالإضافة إلى الجهاز الخاص بالتراجمة(٨٧) هؤلاء التراجمة كانت لهم مكانة سامية ومرموقة داخل هذا الجهاز الإدارى وخارجه ، وتعتبر المهام الموكولة لهم من المهام الكبرى ، حيث جرت العادة فى ديوان الإنشاء عند وصول رسالة من أحد الحكام أو الملوك أو أمراء الدول التى لها علاقات بدولة سلاطين المماليك ، أن يقوم رئيس الديوان بتسلمها وفحص أختامها ثم فتحها ، وتسليمها لواحد من جهاز التراجمة يجيد اللغة المدونة بها الرسالة لترجمتها بعد قراءتها ، ويدون الترجمة فى ورقة يرفقها بالرسالة (٨٨). على أن يقوم مترجم آخر

يجيد نفس لغة الرسالة، وربما فى منصب أو مرتبة أعلى من المترجم الأول بمراجعة الترجمة الأولى ليتأكد من صحتها ، وكنوع من التدقيق فى كل كلمة تحتويها الرسالة ، وخصوصًا الرسائل القادمة من أشخاص مسيحيين أو غيرهم من أهل الذمة ، لأنهم يخاطبون سلطان المسلمين ، فربما تنطوى إحدى الرسائل أو كلها على عبارة من العبارات يغفل المترجم الأول عن ذكرها ، فيذكره بها المترجم المراجع (٨٩). ثم تعرض الرسالة على رئيس الديوان ليعرضها بعد الإطلاع على ترجمتها على السلطان ليضع عليها توقيعه وما يراه من رد مناسب ، ثم تحفظ هذه الرسائل فى ديوان الإنشاء ، وتعمل لها الفهرسة اللازمة فى قسم المحفوظات على يد شخص أطلق عليه اسم "الخازن"(٩٠). والذى عادة ما كان يقوم بعمل ملخص لكل رسالة يتضمن محتواها ، واسم مرسلها ، وتاريخ وصولها ، وتاريخ كتابتها ، واسم المترجم الذى قام بترجمتها ، والمراجع للترجمة ، ثم يحفظها للاستعانة بها عند الحاجة لذلك (٩١).

والحق يقال فى أن من يتتبع الهدن والمعاهدات والاتفاقيات التى تم توقيعها بين سلاطين المسلمين وحكام وأمراء الفرنج من أبناء الغرب الأوروبى زمن الحروب الصليبية ، سوف يقف على مدى تطور الدبلوماسية العربية ، وما تضمنته من حوار حضارى بين الطرفين ، والأهم من ذلك هو الجهد الذى بذله كثير من التراجمة فى هذا الحوار واستمراره ، ذلك أن تلك الهدن أو الاتفاقيات لم تكن سوى المرحلة الأخيرة والختامية لجهود هؤلاء التراجمة ، وهى الشاهد على دورهم الدبلوماسى الجاد ، وما لا قوة من عناء لكى يمهدوا لعقد تلك المعاهدات والاتفاقيات، مع الوضع فى الاعتبار أنهم فى عملهم هذا كانوا يعملون فى نطاق قواعد وشرائع وقوانين وتقاليد لم يكن مسموحا لهم بالخروج عنها ، وتنفيذها بكل دقة وسلاسة فى نفس الوقت (٩٢).

وينبغى أن نضع فى اعتبارنا أيضا من خلال ما نراه ونسمعه فى وسائل الإعلام أيامنا هذه أن دور التراجمة أثناء المفاوضات والتمهيد لعقد الاتفاقيات لم يكن قاصرا على مجرد الترجمة ؛ فهم أولا وأخيرا مبعوثون رسميون يمثلون السلاطين والحكام

الذين يختارونهم ويكلفونهم بذلك العمل وتلك المهمة . كما أنهم تحملوا كثيرا من الأعباء البدنية والنفسية ، وأظهروا كثيرا من مجالات الكياسة واللباقة والذكاء في أحاديثهم مع مختلف أطراف المفاوضات ، وأنهم ربما أمضوا شهورا في حوارهم مع الأطراف الأخرى ، وأنهم كانوا يحملون أوراق اعتماد من قبل السلطان الذى كان يفوضهم فى تلك المفاوضات[٩٣].

وسنضرب بعض الأمثلة على ذلك للتدليل على ما ذهبنا إليه ، وليكن أول تلك الأمثلة ما وقع عام ٩١٢هـ/١٥٠٦م - فى أخريات العصر المملوكى - ففى عهد السلطان قانصوه الغورى "٩٠٦-٩٢١هـ/١٥٠١-١٥١٦م" ، وعندما قام جماعة فرق الرهبان الفرسان العسكرية المعروفة باسم الاسبتارية ، والذين اتخذوا من جزيرة رودس قاعدة لهم بعد طردهم من بلاد الشام عام ٦٩٠هـ/١٢٩١م ، يشنون منها سلسلة من الإغارات على السفن التجارية المملوكية وهى محملة بالبضائع والأخشاب والعتاد اللازم لبناء السفن ، بقصد عرقلة المجهود الحربى الذى تقوم به سلطنة المماليك لمواجهة خطر البرتغاليين ، فاختار السلطان كبير التراجمة ويدعى "تغرى بردى" وأرسله لمباحثة المسئولين فى جمهورية البندقية بإيطاليا ، نظرا لمصالحها التجارية فى سلطنة المماليك ، لإمداده بالأخشاب والأسلحة لبناء قوة بحرية تمكنه من متابعة الحرب ضد البرتغاليين ، وفى طريقه إلى البندقية ، مر تغرى بردى بجزيرة رودس للتفاوض مع رئيس جماعة فرسان الاسبتارية فى أمر استعادة السفن المملوكية التى كانوا قد استولوا عليها العام الماضى وهو عام ٩١١هـ/١٥٠٥م ، وما كان عليها من متاجر . إلا أنه لم يحقق أى نجاح يذكر فى تلك المهمة بسبب غطرسة هؤلاء الاسبتارية ، ومع هذا فقد نجح فى مجال آخر وهو شراء عدد كبير من أسرى المسلمين المحتجزين بالجزيرة وكان معظمهم من المغاربة ، وبلغ مجموع ما دفعه ثمنا لافتكاك أسرهم نحوا من خمسين ألف دينار[٩٤]. ولما لم يجد لتواجده أملا فى الوصول إلى حل بالنسبة لمسألة السفن ، غادر رودس فى طريقه إلى البندقية وهناك أمضى فترة غير قصيرة انتهت فيها المفاوضات بينه وبين المسئولين البنادقة بعقد اتفاق تجارى يتم بمقتضاه

مساهمة البندقية فى بناء الأسطول المملوكى ، دون أن يؤدى ذلك إلى إظهار البندقية أمام الأوربيين بمظهر الدولة التى تساعد علانية سلطنة المماليك ، ثم سافر تغرى بردى من البندقية إلى فلورنسا فى إيطاليا أيضا ، حيث أجرى العديد من المفاوضات التى تكللت بنجاحه فى عقد إتفاق تجارى مماثل لاتفاقه مع البندقية ، ثم عاد إلى القاهرة بعد غيبة عنها استمرت سنة ونصف السنة(٩٥).

كذلك كان لكبير أو رئيس التراجمة دوره الهام ومكانته التى اعترف بها الأصدقاء ، والتى لم تشر إليها المصادر التقليدية المعاصرة ، بل جاء ذكرها فى الخطاب الذى زود به "دوق" أى حاكم البندقية سفيره فى المفاوضات التى سبقت ومهدت لعقد الاتفاقية التى تم بموجبها تنازل سلطنة المماليك فى القاهرة عن جزيرة قبرص فى البحر الأبيض المتوسط سنة ٨٩٥هـ/١٤٩٠م للبندقية ، عندما أوصاه بقوله : "ويوجد ترجمان للسلطان اسمه تانز بايد "تغرى بردى" نعلم أنه من ذوى الخبرة والنفوذ وعلى قدر كبير من الدهاء ، يَحْسُنُ أن تحصل على معونته لتسهيل مهمتك المنشودة " وهذا النص يوضح فى صراحة تامة دور هذا الرجل فى الحوار الذى انتهى بموافقة السلطان المملوكى على ما قامت به البندقية من رفع علمها على تلك الجزيرة فى مقابل تعهد البندقية للسلطان بتعويضه ودفع الجزية المقررة له على قبرص سنويا(٩٦).

ومن المفيد أن نذكر أن دور التراجمة لم يكن قصرًا على إجراء الحوار والنقاش فحسب ، بل شمل أيضًا قيامهم بتقريب وجهات نظر الوفود التى تسعى للتفاوض . هذا إلى جانب دورهم فى كل محاولة يقوم بها المبعوثون لتعديل نص أو أكثر من نصوص المعاهدات التى سبق توقيعها وبخاصة فى الأوقات التى يجد أحد الطرفين أن الفرصة مواتية له لتحقيق امتياز ما ، أو إضافة بند جديد يحقق له بعض المصالح . كذلك كان لهم دورهم فى عملية فسخ المعاهدات ، حيث كان يتم إيفادهم إلى الطرف الآخر وإبلاغه شفهيا بذلك الفسخ والأسباب التى يراها أحد الأطراف موجبة للفسخ . كذلك كان لهم دورهم فى المفاسخة ويقصد بها إتفاق الطرفين على إلغاء تلك المعاهدة

أو الاتفاقية ، وحيث تتم المراسلات بين الجانبين ويحاول كل طرف منهما أن يحمل الطرف الآخر وزر خرق الهدنة أو الاتفاق ونقضها [٩٧].

ومما يؤكد دور التراجمة فى الحوار الحضارى بشكل ملفت للنظر لكل من يدرس المعاهدات المختلفة التى تم توقيعها ين المسلمين والفرنج فى ذلك العصر وهو عصر الحروب الصليبية ، أن المفاوضات المختلفة التى شارك فيها هؤلاء التراجمة كانت تحدث بأسلوب شِفاهى ، وإن كانت هناك بعض حالات حملوا فيها مكاتبات مدونة ، مما ساعدهم على صياغة الأشكال النهائية والمتفق عليها من كبار حكام الطرفين . والمتأمل لصيغ الاتفاقيات والمعاهدات يجد إنها قد خرجت فى أشكال تميزت بسوء العبارة فى العصر الأيوبى بوجه عام ، والعصر المملوكى بوجه خاص . وقد أغنانا القلقشندى عن البحث عن السر فى ذلك عندما ذكر أن ذلك راجع إلى طريقة التفاوض والاتفاق على بند بند من المعاهدة أو الاتفاق ، وتدوينه بشكل فورى دون انتظار لمراجعة الأسلوب خوفا من مظنة التعديل[٩٨]. ومن الناحية الزمنية قد يستغرق الحوار أو المناقشة جلسة واحدة أو تمتد إلى عدة جلسات ، وذلك حسب المشاكل التى تتناولها المفاوضات مما يدعو إلى تكرار اللقاءات ، مع استغراق الوقت اللازم لدراسة ومراجعة الترجمان المفاوض للسلطات العليا فى بلاده ، لعرض الاتفاقيات المبدئية ، إذ كان من الضرورى الرجوع إلى تلك السلطات العليا لعرض واعتماد ما توصل إليه من اتفاق والحصول على الموافقة على بنوده[٩٩].

كان التركيز الإسلامى فى ساحة الحوار الفكرى ، هو الدعامة الأساسية فى التعامل مع الآخرين ، تدل عليه العلامات البارزة من الناحية القانونية التى تظهرها المواثيق والاتفاقيات الدولية ، والتى كانت تعقدها سلطنة المماليك مع غيرها ، والتى تؤكد على أن توجيه مسار العلاقات الخارجية كان ولابد أن يعتمد على القرآن الكريم والسنة النبوية كمصدرين أساسيين لا غنى عنهما ، والمفترض أن سلطنة المماليك كانت تعير هذه الأمور اهتماما يأتى فى مقدمة أسبقياتها ، وإن دل هذا على شيء فإنما يدل على مدى احتفاظ سلطنة المماليك بهويتها الحضارية والثقافية والدينية بصفة خاصة

وسط أمـواج من المؤثرات المغـايرة أو التى لا تتـفق بالضـرورة مع الجـذور الثـقـافـيـة والحضـارية للمسلمين . وبحيث كان يتم تكليف تراجمة مسلمين للقيام بالترجمة ، مع تكليـف عـدد آخـر منهم بقراءة الصيـغ النهـائيـة ومراجـعـتـهـا قـبل أن يصـدق عليـهـا السلطان . ونشير فيما يلى إلى بعض ملاحظات أمكن استخلاصها مما رواه المؤرخ ابن عـبد الظاهر فى حـديثه عن مـعـاهدة سنة ٦٨٩هـ/١٢٩٠م بين السلطان المنصـور سيف الدين قلاوون والفرنج الجنوية ، فقبل عرض النص النهائى لها على السلطان كان قد قرأه أحد كبار التراجمة وراجعه اثنان منهم[١٠٠]. وكذلك فيما يرويه المؤرخ شافع بن على عن معاهدة سنة ٦٨٠هـ/١٢٨١م بين نفس السلطان وبين الاسبتارية فى حصن المرقب بالشام ، فقد قام شافع بالترجمة لأن السلطان كان لا يجيد سوى اللغة التركية ، وتمت مراجعة الترجمة ، ثم قام شافع بكتابة الصيغة النهائية بعد موافقة السلطان على ما جاء بها[١٠١].

ويجدر بنا أن نشير إلى أنه فى حالة اضطرار السلطات الإسلامـيـة إلى إرسـال وفد يمثلها فى إحدى المفاوضات التى قد تنتهى بعقد اتفاق ما أو هدنة معينة، فإن هذه السلطات عادة ما تحرص على أن يضم الوفد المسافر والذى يمثلها بعض رجال الدين أو أحدهم على الأقل ، ليكون مرجعاً فى الأمور الدينية التى قد تعرض لوفد المفاوضين . مـثـال ذلك مـا يرويه لنا النويرى عن أن السلطان الظاهر بيبرس قد أرسل وفـداً إلى "ألفونسو العاشر" صاحب إشبيلية ردا على سفارته ، وكان من ضمن الوفد الفقيه عماد الدين حسين بن همام مرتضى[١٠٢]. وبعد ذلك بعدة سنوات وفى عهد السلطان الناصـر مـحـمـد بن قـلاوون "ت٧٤١هـ/١٣٤٢" ، وفى سـفـارته التى أرسلها إلى ملك قشتـالة "فرناندو الرابع" عـام ٦٩٨هـ/١٢٩٩م ردا على سـفـارته ، ضـم الوفـد بعض التراجمة ممن يجيدون لغة أهل قشتالة ، وبرفقتهم أحد فقهاء المسلمين وهو القاضى حميد الدين ، وقد قوبل هذا الوفد هناك بكل مظاهر الود والترحاب[١٠٣].

ومما لا شك فـيـه أنه كـان لهـؤلاء التـراجـمـة دورهـم الفـعـال جـدا فى جـهـاز الاستـخبـارات ومقاومـة الجاسـوسية ، والمشاركة بنصيب وافر فى ذلك ، إلى جانب

قيامهم بدور فاعل فى عمليات الجاسوسية المضادة والتى كان يقوم بها أبناء الغرب الأوروبى ، أثناء زيارتهم للأماكن المسيحية المقدسة فى الشرق ، وتجنيد بعضهم لخدمة جهاز المخابرات الإسلامى . وقد نجحوا فى ذلك فعلا. إذ تشير بعض المصادر المعاصرة إلى أن السلطان الظاهر بيبرس قد كان له أعوان من الفرنج يراسلونه باستمرار ، ويخبرونه بما يحدث من تحركات الصليبيين، وعند وصول إمدادات لهم من الغرب الأوروبى حتى يكون على علم بأوضاعهم ، بل إن الأمر تعدى ذلك إلى إعلامه بكل ما يستجد من أحوال ملوك الغرب الأوروبي. ويؤكد لنا الرحالة "فريسكو بالدى" دور التراجمة فى هذا المجال من أنه أثناء زيارته لمدينة الإسكندرية مع الحجاج المسيحيين ، فإن الترجمان بها أخذ يسألهم عن كثير من الأشياء ، عن عاداتهم وتقاليدهم ومصادر ثرواتهم ، وعن البابوية والأباطرة . وهذه إن دل على شيء فإنما يدل على عدم كراهية المسلمين للغرب عامة ، أو معاداة المسيحية بصفة خاصة ، بل وعدم معاداة الديانات والعقائد الأخرى أو زرع النفور ورفض التعايش معها . كما أنه كان يتم الاهتمام بهؤلاء الحجاج المسيحيين فى كل مكان ينزلون فيه ، وتتم توفير الحماية اللازمة لهم ، وتوفير كل وسائل وسبل الراحة الممكنة ، بهدف تعميق لغة الحوار الحضارى[١٠٤].

ومما تجب الإشارة إليه أيضا أن منصب كبير التراجمة فى العاصمة وهى القاهرة لم يكن قاصرا على رئاسته لجماعة التراجمة المنتشرين فى طول البلاد وعرضها وخاصة البلاد التى بها مزارات مسيحية ، يفد إليها أبناء الغرب الأوروبى المسيحى لزيارتها وغيرهم من بلدان الشرق المسيحى ، فيستضيفهم فى منزله الكبير فى العاصمة ، ويجرى كثيرا من الحوارات معهم ، ويقوم بمصاحبتهم إلى القصر السلطانى ليعرضوا ما معهم من رسائل ملوكهم" وأباطرتهم، ورجال دينهم ، بل كان يقوم بالترجمة فى حوارهم مع السلاطين ، وترجمة مشافهة السلاطين لملوكهم وأباطرتهم[١٠٥].

ويشهد تاريخ الحروب الصليبية ، وما نجم عنه من ازدهار فى عمليات التبادل التجارى بين الشرق والغرب على أنه لا توجد حضارة مكتفية بذاتها ، مستغنية عن غيرها ، وأنه كلما ازدادت فرص الالتقاء والتفاعل بين الحضارات ازدادت فرص النمو والاكتساب والتعلم والتطور ، وهذا ما حدث عندما استقرت أعداد كبيرة من أبناء الغرب الأوروبى فى كثير من المراكز التجارية والموانى الإسلامية المطلة على البحر الأبيض المتوسط . ولأن الحضارة نسيج متداخل متفاعل للنشاط الإنسانى فى كل المجالات الطبيعية والاقتصادية والسياسية والأخلاقية والدينية والعلمية ، فقد كان على أبناء الغرب الذين استقروا فى البلدان الإسلامية لممارسة نشاطهم التجارى أن يختاروا أحد التراجمة لمعاونتهم فى عمليات البيع والشراء ، وتعريفهم بقوانين البلاد ونظمها وتقاليدها ، ومساعدتهم فى إتمام الصفقات التجارية المختلفة ، إلى جانب اكتسابهم كثيراً من الخبرات الأخرى (١٠٦).

كما أنه ينبغى أن نشير إلى أن التراجمة كانوا معتمدين من قبل الحكومة ، ومحل ثقة وتقدير من جميع الأطراف المشتغلة بالتجارة ، وليس أدل على ذلك مما قد جاء فى وثيقة محفوظة فى الأرشيف البندقى بإيطاليا والمؤرخة فى سنة ٨٩٥هـ/١٤٩٠م ما يوضح لنا دور هؤلاء التراجمة فى المعاملات المالية بين الأجانب والسلطات الإسلامية ، فقد ذكرت الوثيقة أن القنصل البندقى فى الإسكندرية قد قام بتسليم مترجم السلطان ستة آلاف دينار ليقوم بتوصيلها إلى السلطان فى القاهرة ، وكان ذلك وفق اتفاق سابق . وفى وثيقة أخرى بتاريخ سنة ٨٢٦هـ/١٤٢٣م يقسم خمسة من التراجمة أمام والى ثغر الإسكندرية وأمام مجلسه من الفقهاء على القيام بتبليغ الوالى بشحنات البضائع التى تصل إلى ديوان الخمس أى ديوان الجمارك فور وصولها وبدون تأخير ، هذه الوثيقة إن دلت على شيء فإنما تدل على خطورة مركز التراجمة فى المعاملات المالية (١٠٧).

وإلى جانب قيامهم بتسهيل عقد الصفقات التجارية بين التجار الوطنيين وتجار المدن الأوربية المختلفة ، فإنهم قاموا بدور الوسيط التجارى فى تزويد هؤلاء التجار

الأجانب بكثير من مستلزمات حياتهم اليومية من طعام وشراب وغيره ، ولابد أنهم قاموا بهذا الجهد نظير ما كانوا يحصلون عليه من مبالغ على شكل سمسرة أو عمولة من التجار الوطنيين ، والذين رحبوا بهذا الدور لما فيه من ترويج لسلعهم[١٠٨]. كذلك يفهم مما جاء فى الخطاب الذى أرسله سفير دوق البندقية إلى بلاده فى ٢٤ نوفمبر ١٤٨٩م أن كبير التراجمة "تغرى بردى" فى عهد السلطان الأشرف قايتباى "٨٧٢-٩٠١هـ/١٤٦٨-١٤٩٦م" قد لعب دور الوسيط التجارى بين الداودار الكبير فى ذلك الوقت وبين تجار البنادقة ، فضلا عن كونة قد بذل مساعيه لتأمين سلامة وصول السفن الروديسنية وعليها البضائع الخاصة بالدوادار الكبير والمصدرة من مصر [١٠٩].

أضف إلى ذلك ما ذكره أحد الرحالة اليهود الذى زار مصر قرب نهايات العصر المملوكى ، وهو موشلام بن مناحم الفولتيرى من أن كبير التراجمة فى القاهرة أكرمه إكراما بالغا فى سنة ١٤٨١م ، حيث منحه توصية تم بمقتضاها منحه إعفاءً من دفع الرسوم الجمركية على الأحجار الثمينة التى كانت فى حوزته أثناء زيارته لمصر ، فضلا عن أنه سهل له مهمة بيعها ، وكانت هذه الرسوم تقدر بحوالى ١٠٪ من قيمة تلك الأحجار الثمينة حسب جمارك ذلك الوقت [١١٠].

ونقف على بعد أخر لدور هؤلاء التراجمة مما رواه لنا المؤرخ المعاصر ابن حجر العسقلانى فى ذكره لحوادث سنة ٧٨٢هـ/١٣٨٠م ، من أن كثيرا من أبناء الجاليات الأوربية الموجودين فى البلاد كانوا يستعينون ببعض هؤلاء التراجمة فى عرض شكواهم على السلاطين لفض ما قد ينشأ بينهم وبين التجار المحليين من خلاف [١١١].

الخاتمة :

هذه صفحات من تاريخ العلاقات بين المسلمين والفرنج في العصور الوسطى بما فيها من ألوان عديدة، من محبة ومودة، ومنفعة متبادلة، ورعاية وتسامح على الرغم من الوجه الآخر لصورة هذه العلاقات بما فيها من عداء، وقد آثرت نقلها إلى القارئ كما هي ، حية ناطقة دون تحيز أو تعصب. ذلك أن التاريخ لا ينشر صفحاته المطوية عبر القرون لمجرد الذكرى، وإنما للعبرة والتفكر والاسترشاد بها في الحاضر والمستقبل.

ومن خلال المعاهدات التي توصل إليها المسلمون والفرنجة اتضح لنا حرصهما على تنظيم التعايش السلمي ، وذلك في ضوء ما تقدمه مواد تلك المعاهدات من معلومات ، وأن لغة الحوار كانت دائما محل رعاية الطرفين ، وأسمى ما تصبوا إليه الأنفس من آمال . وأن مواد كل معاهدة وشروطها من المعاهدات كان يتم توثيقها بشهادة الشهود والذين يوقعون على تلك المعاهدات ، وهم غالبا من أعيان الطرفين ، ويبدو أن القصد من وراء ذلك هو إشراك هؤلاء الأعيان في تحمل مسئولية تنفيذ المعاهدة كمتضامنين مع ملكهم أو مولاهم في عقدها[١١٢].

وإذا انتقلنا إلى عملية التفاعل الحضاري بين أبناء الشرق والغرب ، تبين لنا من خلال المعاهدات التي عقدت بينهما طوال القرنين السادس والسابع للهجرة ، الثاني عشر والثالث عشر للميلاد ، أن الحضارة العربية نقلت كثيرا من المؤثرات الحضارية إلى الغرب الأوربي . حيث تقابلت الحضارتان بخصائصهما المادية والمعنوية ، وتقاليد حياتهما الدينية والاجتماعية والعسكرية ، وشهدت كل حضارة منهما ما عند الأخرى من ألوان الحياة[١١٣]. وبما أن الحضارة الأعلى عادة ما تجذب إليها أبناء الحضارات الأدنى ، لذا فلا غرابة أن ينهل أبناء الغرب الأوربي زمن الحروب الصليبية من الحضارة العربية الإسلامية ، كما أن ضرورة الحياة كتبت على سادة الفرنج أن يتعلموا اللغة العربية ليسهل لهم التعامل مع العرب والمسلمين ، والتفاوض معهم في

ميادين السلم والحرب[١١٤] ويستفيدوا منهم فى كل ما من شأنه أن يرقى بهم وبحضارتهم .

وخير من عبر عن هذه الحقيقة المستشرق غرستاف لوبون فى كتابه حضارة العرب فى ترجمته العربية ، عندما قال أن الشرق آنذاك - إبان الحروب الصليبية - كان يتمتع بفضل العرب بحضارة زاهرة ، فى حين كان الغرب غارقا فى بحر من الجهالة [١١٥] بل هناك شهادة من مؤرخ لاتينى معاصر لتلك الفترة ، وردها من بعده رواد دراسات الحروب الصليبية من أبناء الغرب الأوربى والشرق العربى ، فانظر إليه معنا وهو يقول : "تأمل من فضلك ، واعتبر كيف نقل الرب فى أيامنا الغرب إلى الشرق . لأننا نحن الذين كنا غربيين أصبحنا الآن شرقيين ، فمن كان منا إيطاليا أو فرنسيا فى الأمس ، قد أصبح اليوم فى وطنه الجديد ، جليليا أو فلسطينيا . وكذلك تحول ابن مدينة ريمس Reims أو مدينة شارتر Chartres إلى صورى أو أنطاكى ، فقد نسى كل منا وطنه الأول ، فلم يعد أحد يذكره ، بل لم يعد أحد يتكلم عنه . وقد غدا الواحد منا يملك بيتًا وحشمًا ، وهو مطمئن حتى كأنه قد ورث ذلك بحق قديم له ، فى البلاد ؛ كما أن البعض قد تزوجوا لا بالمواطنات الغربيات ، بل بالسوريات أو الأرمنيات ... هكذا أصبح كل منا يعيش فى وسط أسرة وطنية جميلة ، وإنا لنستعمل من آن لآخر اللغات المحلية المختلفة ، فأصبح ابن البلد والمهاجرين منا ، من متعددى الجنسيات ، وقد شدُّ التضامن ما بين أكثر الأجناس منا تباعدا ، حتى صدقت فينا آية التوراة القائلة : "سيأكل الأسد والنمر فى معلف واحد" . ويكاد الواحد منا يكون قد تبلَّد ، والمهاجر قد تمثل بالمقيم . وفى كل يوم يغدو علينا الأقرباء والأصدقاء فيفضلون أن يتركوا كل عقاراتهم هناك ، لينضموا إلينا ... فلم العودة إلى الغرب ، طالما أن الشرق يحقق منا الرغبات"[١١٦]. ولا عجب أن نسمع أميرا صليبيا يقول : إن القتال بين المسلمين والفرنج انتحار أخوى .

ودليل أخير نسوقه على الحوار الحضارى وأثره فى سياسة التعايش السلمى من مصدر عربى معاصر . وهو الرحالة المغربى ابن جبير ، حين مروره أواخر القرن

السادس الهجرى ، الثانى عشر للميلاد ، وهو فى طريق عودته إلى المغرب على مقاطعة الكرك من قول : شاهدنا فى هذا الوقت خروج صلاح الدين لمنازلة حصن الكرك ، وهو سرارة فلسطين وله منظر عظيم الاتساع ، متصل العمارة ، يُذكر أنه انتهى إلى أربعمائة قرية . ومما يلفت النظر أن القوم من إفرنج ومسلمين ، كانت قد سادت بينهم روح من التساهل والتسامح ما جعلهم يعيشون ، وأهل الحرب مشتغلون بحربهم ، والناس فى عافية .. ولا تعترض الرعايا ولا التجار ، فالأمن لا يفارقهم فى جميع الأحوال سلما أو حربا . وكلامه أيضا عن بانياس وكانت بيد الفرنج : ولها محراث واسع ، فى بطحاء متصلة ، وعمارتها بين الإفرنج والمسلمين .. فهم يتشاطرون الغلة على استواء ، ومواشيهم مختلطة ، ولا حيف يجرى بينهم(١١٧).

بل لعلنا لا نغالى إذا قلنا أن بعض المدن التى خضعت لحكم الفرنج فى بلاد الشام رأت أن من مصلحتها التجارية سك عملة خاصة بها تحمل نقوشا وعبارات عربية وإسلامية ، تمجد الرسول محمدا "(" وتحمل التاريخ الهجرى ، وأنها كانت تقليدا للدنانير الإسلامية إلى أبعد الحدود ، ولقيت رواجا هائلا فى المتاجرة مع المسلمين فى كل مكان(١١٨).

واستفاد كثير من التجار العرب من مسلمين ومسيحيين مما يتيحه الحوار الحضارى ، فنقلوا إلى المناطق الصليبية سلع الشرق الأقصى عبر مدن حلب ، وحمص ، وحماة ، ودمشق ، وبخاصة التوابل الهندية بأنواعها المختلفة ، والحرير والخزف الصينى ، والأحجار الكريمة ، والسجاجيد من فارس وآسيا الصغرى ، والنيلة والموسلين من العراق (١١٩).

كما أن المنتجات المصرية الزراعية منها والصناعية ، قد تدفقت على أسواق المدن الصليبية ، بواسطة التجار المسلمين المصريين منهم والشاميين ، فضلا عن المغاربة ، نذكر من هذه السلع الشب ، والنطرون ، والبلسم ، فضلا عن سكر القصب ، والكتان ، والسمك المملح ، واللحوم الطازجة والمشغولات المعدنية ، إلى جانب الحلى

الذهبية والفضية . وكذلك الصناعات الفخارية ذات الأشكال والنقوش المختلفة ، والنيلة من وادى الأردن .

ولم يكن تجار الفرنج أقل استفادة ، إذ قاموا بتصدير كثير من السلع إلى البلاد الإسلامية المجاورة ، فمنها الخشب الذى يتم جلبه من أوربا إلى عكا - تفاديا لقرارات الحرمان البابوية بالمتاجرة فى السلع الاستراتيجية مع المسلمين - ومن عكا يتم نقله إلى المدن الإسلامية ، وكذلك الأسلحة مثل الخوذ ، والرقيق ، والأقمشة الصوفية ، والذهب والفراء ، والجلود ، والقطيفة (المخمل) ، والعصفر ، والمصطكى [١٢٠].

* * *

الهوامش

(١) عمر كمال توفيق : الدبلوماسية الإسلامية ، الإسكندرية ، ١٩٨٦م ، ص ١٢ ؛ على السيد على : العلاقات الاقتصادية بين المسلمين والصليبيين ، القاهرة ، ١٩٩٦م ، ص ٥.

(٢) أسامة بن منقذ : كتاب الاعتبار ، حرره فيليب حتى ، برنستون ، ١٩٣٠م ، ص ١٣٢.

(٣) ابن جبير : رحلة ابن جبير ، نشر دار صادر ببيروت ، ١٩٦٤م ، ص ٢٦٠.

(٤) كلود كاهن : الشرق والغرب زمن الحروب الصليبية ، ترجمة أحمد الشيخ ، القاهرة ١٩٩٥م، ص ٦ ؛ فتحية النبراوى : العلاقات السياسية الإسلامية وصراع القوى الدولية فى العصور الوسطى ، القاهرة ، ١٩٨٢م ، ص١٠.

(٥) د. عادل زيتون : العلاقات الاقتصادية بين الشرق والغرب فى العصور الوسطى ، دمشق ، ١٩٨٠م ، ص٢٠-٢٥ .

(٦) كلود كاهن : نفسه ، ص ١١٧ .

(٧) Grousset R. : Histoire des Croisades, Paris, 1936 , Tome 1, p. 387 ;

يوشع براور : عالم الصليبيين ، القاهرة ، ١٩٩٩ ، ص ١٠٧-١٠٨.

(٨) عبد المنعم الجميعى : دور الحضارة العربية الإسلامية كنموذج لحوار الحضارات ، سلسلة كتب بريزم المتخصصة ، القاهرة ، ٢٠٠٣م ، ص١٠-١٢.

(٩) صامويل هنتنجتون : صدام الحضارات ، إعادة صنع النظام العالمى ، ترجمة طلعت الشايب، القاهرة ، ١٩٩٩م ، ص٧٠-٢٩٣.

(١٠) جمال معوض شقرة : "التهديد الإسلامى للغرب المعاصر" ، مطبوعات مركز البحوث والدراسات الاجتماعية ، كلية الآداب ، جامعة القاهرة ، ٢٠٠٣م ، ص٢٨٣-٣١٢.

(١١) عبد المنعم الجميعى : نفسه ، ص١٣ .

(١٢) زكى النقاش : العلاقات الاجتماعية ، والثقافية والاقتصادية بين العرب والإفرنج خلال الحروب الصليبية ، دار الكتاب اللبنانى ، ١٩٤٦م ، ص١٤٥ .

(١٣) عبد المنعم الجميعى : نفسه ، ص١٢-١٥.

(١٤) على السيد على : نفسه ، ص٤٣.

(١٥) المرجع السابق : نفسه ، ص٢٢.

(١٦) ابن القلانسى "أبو يعلى حمزة" : ذيل تاريخ دمشق ، بيروت ، ١٩٠٨م ، ص ١٤٧.

(١٧) المصدر السابق : نفسه ، ص ١٦٤.

(١٨) المصدر نفسه : ص ١٧١.

(١٩) المصدر نفسه . ص ١٦٥.

(٢٠) النويرى "شهاب الدين أحمد بن عبد الوهاب" : نهاية الأرب فى فنون الأدب ، الهيئة المصرية العامة للكتاب ، ١٩٨٥م ، ص٢٧ ، ص١٥٨ : أبو شامة "شهاب الدين عبد الرحمن بن اسماعيل" : الروضتين فى أخبار الدولتين ، القاهرة ، ١٢٨٧هـ ، جـ١ ، ص٣٠-٣١.

(٢١) سيرة صلاح الدين المعروف بالنوادر السلطانية والمحاسن اليوسفية ، القاهرة ، ١٩٦٤ ، ص١٨٢-٢٠٠ .

(٢٢) عمر كمال توفيق : نفسه ، ص ٢٢.

(٢٣) نظير حسان سعداوى : الحرب والسلام زمن العدوان الصليبى ، القاهرة ١٩٦١م ، ص ١٦.

(٢٤) ابن جبير : الرحلة ، ص ٢٧٣.

(٢٥) نظير حسان سعداوى : نفسه ، ص ١٨٠.

(٢٦) ابن جبير : نفسه ، ص ٢٧٣.

(٢٧) المصدر السابق . نفسه ، ص٢١٤-٢١٥.

(٢٨) المقريزى "تقى الدين أحمد بن علي" : كتاب السلوك لمعرفة دول الملوك ، القاهرة ، ١٩٤٢-١٩٧١م ، جـ١ ، قسم ٣ ، ص٩٦٤ ؛ على السيد على : نفسه ، ص٥٢- ٥٣.

(٢٩) القلقشندى "أبو العباس أحمد بن علي" : صبح الأعشى فى صناعة الإنشاء ، القاهرة ، ١٩١٤م ، جـ١٤ ، ص٥٦ : على السيد على . نفسه ، ص٥٢-٥٣.

(٣٠) المصدر السابق : نفسه ، جـ١٤ ، ص٥٦ : المرجع السابق : ص ٥٣.

(٣١) زكى النقاش . نفسه ، ص ٢١٣.

(٣٢) الإمام الشافعي : كتاب الأم ، القاهرة ، ١٣٢١هـ ، جـ٤ ، ص١٠٢-١٠٤ ؛ القلقشندي : نفسه ، جـ١٤ ، ص٣٧ ؛ د. علي السيد علي : نفسه : ص٥٣-٥٤ .

(٣٣) المقريزي : السلوك ، جـ١ ، قسم ٣ ، ص٩٩٢ ؛ علي السيد : نفسه ، ص٥٤.

(٣٤) William of Tyre : History of Deeds Done Beyond The Sea, New york, 1943, Vol. I, p. 555 .

(٣٥) La Monte, J.L. : The Feudal monarchy in the Latin Kingdom of Jerusalem, Cambiridge, 1932, p. 236 .

(٣٦) المقريزي : نفسه ، جـ١ ، قسم ٣ ، ص٩٩٣ ؛ المرجع نفسه ، ص٥٤-٥٥.

Pernoud : The Crusades, London, 1963, pp. 212-213 .

(٣٧) المصدر نفسه ، جـ١ ، قسم ٣ ، ص ٩٩٠.

(٣٨) المقريزي : نفسه ، جـ١ ، رقم ١ ، ص٩٩٠.

(٣٩) القلقشندي : نفسه ، جـ١٤ ، ص٣٧-٣٨.

(٤٠) المصدر السابق . نفسه ، جـ١٤ ، ص٣٦-٣٧.

(٤١) المصدر السابق : نفسه ، جـ١٤ ، ص٤٥ ؛ بيبرس الدوادار : زبدة الفكرة في تاريخ الهجرة ، تحقيق زبيدة محمد عطا ، الرياض ، ١٣٩٤هـ ، جـ٩ ، ص١٩٢-١٩٤.

(٤٢) Amari M. : Diplomy Arabi del R. Archivio Florentino, 1863, I, p. '97 .

(٤٣) بيبرس الدوادار : نفسه ، جـ٩ ، ص١٩٢-١٩٥ ؛ القلقشندي : نفسه ، جـ١٤ ، ص ٤٦.

(٤٤) بيبرس الدوادار : نفسه ، جـ٩ ، ص١٩٤ ؛ عمر كمال توفيق : نفسه ، ص ٢٢١.

(٤٥) المقريزي : السلوك ، جـ١ ، قسم ٣ ، ص٩٧٦ ؛ المرجع السابق : نفسه ، ص ٢٢٢.

(٤٦) ابن عبد الظاهر : تشريف الأيام والعصور في سيرة الملك المنصور ، تحقيق مراد كامل ، القاهرة ، ١٩٦١م ، ص٢١٠-٢١١ ؛ علي السيد : نفسه ، ص ٤٥.

(٤٧) بيبرس الدوادار : نفسه ، جـ٩ ، ص١٩٤ ؛ المرجع السابق : نفسه ، ص٤٤-٤٥.

(٤٨) علي السيد علي : العلاقات الاقتصادية ، ص ٤٦.

(٤٩) القلقشندى : نفسه ، جـ١٤ ، ص٤٥-٤٦ ؛ عمر كمال توفيق : نفسه ، ص ٢٢٣.

(٥٠) المصدر السابق : نفسه ، جـ١٤ ، ص ٤٦.

(٥١) المصدر نفسه : جـ١٤ ، ص٣٨ ؛ زكى النقاش : نفسه ، ص ٢١٥.

(٥٢) القلقشندى : صبح الأعشى ، جـ١٤ ، ص ٢٣.

(٥٣) المصدر السابق : نفسه ، جـ١٤ ، والصفحة ذاتها.

(٥٤) المصدر السابق نفسه : جـ١٤ ، ص ٦١.

(٥٥) ابن الوردى "الشيخ زين الدين عمر" : تاريخ ابن الوردى ، طبع النجف ١٩٦٩م ، جـ٢ ، ص ١٠٥.

(٥٦) القلقشندى : نفسه ، جـ١٤ ، ص ٣٢.

(٥٧) المصدر السابق : نفسه ، جـ١٤ ، ص٤٦.

(٥٨) William of Tyre : History of Deeds vol. I, p. 317 .

(٥٩) Ibid : Vol. I, pp. 372-375 .

(٦٠) ابن حجر العسقلانى : إنباء الغمر بأبناء العمر ، القاهرة ، ١٩٦٩م ، جـ١ ، ص٣٠٢، على السيد على ، "دور الأسرى الأجانب فى المجتمع المصرى عصر سلاطين المماليك "مجلة التاريخ والمستقبل ، المجلد ٢ ، ١٩٨٨م ، ص١٣٣ .

(٦١) ابن الصيرفى : "على بن داود إبراهيم المعروف بالخطيب الجوهري" : إنباء العصر بأنباء العصر ، تحقيق حسن حبشى ، القاهرة ، ١٩٧٠ ، ص٢٠٣-٢٠٤ ؛ على السيد على : دور الأسرى ، ص ١٣٤.

(٦٢) ابن إياس : بدائع الزهور فى وقائع الدهور ، القاهرة ١٩٧٢م ، جـ٥ ، ص٣٧-٣٨.

(٦٣) صبحى لبيب : مصر وعالم البحر المتوسط ، القاهرة ، ١٩٨٦م ، ص ٢٩٨.

(٦٤) P.M. Holts : The Treties of the Early Mamluk Sultans With the Frankish States, SOAS, vol. Xiiii, London, 1980, pp. 67-76 .

وانظر كذلك ، شافع بن على : الفضل المأثور فى سيرة الملك المنصور سيف الدنيا والدين ، تحقيق ونشر باو ليناب ، لويسكا ، وارسو ، سنة ٢٠٠٠ ، ص ٣٣٧ .

(٦٥) انظر : المقريزى : السلوك ، جـ١ ، ص١٣٣ ؛ العينى "بدر الدين محمود" : عقد الجمان فى تاريخ أهل الزمان ، تحقيق محمد محمد أمين ، القاهرة ١٩٨٨م ، جـ٢ ، ص١١٠ ؛ سعيد عاشور : المجتمع المصرى فى عصر سلاطين المماليك ، القاهرة ١٩٦٢ ، ص ٩٧.

(٦٦) النويرى : نهاية الأرب ، جـ٨ ، ص ٢٨٣.

(٦٧) ابن شداد "بهاء الدين" : سيرة صلاح الدين أو النوادر السلطانية ، ص ١٧٢.

(٦٨) عمر كمال توفيق : الدبلوماسية الإسلامية ، ص ٢١٦.

(٦٩) المقريزى : السلوك ، جـ١ ، ص ٩٩٢.

(٧٠) القلقشندى : نفسه ، جـ١٤ ، ص٦٠- ٦١.

(٧١) المقريزى : نفسه ، جـ٢ ، قسم ٣ ، ص ٦٤٠- ٦٤١.

(٧٢) بدائع الزهور : جـ١ ، قسم ١ ، ص, ٤٤٥

(٧٣) المصدر السابق : نفسه ، جـ٥ ، ص ٩١.

(٧٤) المقريزى : السلوك ، جـ٢ ، قسم ٣ ، ص ٤٧٦٠ ,

(٧٥) على السيد على : العلاقات الاقتصادية ، ص٢١ ، وما بها من مصادر .

(٧٦) على السيد على : القدس فى العصر المملوكى ، القاهرة ، ١٩٨٦ ، ص٢٥٢- ٢٥٨.

(٧٧) Pero Tafur : Travels and adventure, London, 1926, p. 59; Canon Pietro Casola's Pitrogrims to Jerusalem, The Uni. Press, 1907, p. 292 .

(٧٨) Thomas Wright : Early Travels in Palestine, London, 1886, p. 288 .

(٧٩) Palestine Pilgrims Text Society, London, 1897, Vol. VII, pp. 642-64 ; Vol. I., p. 46 .

وانظر كذلك : عادل زيتون : نفسه ، ص ٢٠٢.

(٨٠) أحمد دراج : المماليك والفرنج فى القرن التاسع الهجرى - الخامس عشر الميلادى ، دار الفكر العربى ، القاهرة ، ١٩٦١م ، ص ٣-١٩.

(٨١) عمر كمال توفيق : الدبلوماسية الإسلامية ، ص ٢٥٧.

(٨٢) ابن عبد الظاهر : تشريف الأيام والعصور ، ص١٥٦ : المرجع السابق : نفسه ، ص ٢٧٨.

(٨٣) العمرى "شهاب الدين أبو العباس أحمد بن فضل الله : التعريف بالمصطلح الشريف ، مطبعة العاصمة بمصر ، ١٣١٢هـ ، ص١٦٤- ١٦٥.

(٨٤) حسن عبد الوهاب حسين : مقالات وبحوث فى التاريخ الاجتماعى للحروب الصليبية ، الإسكندرية ١٩٩٩ ، ص٨٣-٨٤.

(٨٥) ابن تغرى بردى : النجوم ، جـ٨ ، ص٦٠-١٥٧.

(٨٦) ابن عبد الظاهر : تشريف الأيام ، ص١٦ ؛ القلقشندى : صبح الأعشى ، جـ٤ ، ص٥٨-٥٩.

(٨٧) القلقشندى : صبح الاغشى ، جـ١ ، ص١١٠-١٢٩.

(٨٨) المصدر السابق : نفسه ، جـ٨ ، ص١٣٥ ؛ عمر كمال توفيق : نفسه ، ص ١٥٠.

(٨٩) القلقشندى : نفسه ، جـ٦ ؛ منى إبراهيم : السفارات الأجنبية فى مصر ، رسالة ماجستير بجامعة القاهرة ، ص٧٩-٨٢.

(٩٠) القلقشندى : نفسه ، جـ١ ، ص١٣٥ ؛ عمر كمال توفيق : نفسه ، ص١٥٠ ، د. على السيد على : "التراجمة فى عصر سلاطين المماليك" ، مجلة التربية تصدرها اللجنة الوطنية القطرية للتربية والثقافة والعلوم ، العدد ١٠٢ ، سبتمبر ١٩٩٢م ، ص١٥٨-١٧٥.

(٩١) القلقشندى : نفسه ، جـ١ ، ص١٣٢-١٣٥ ، ص ٤٤٧.

(٩٢) عمر كمال توفيق : نفسه ، ص٢٤-٢٥ ؛ على السيد على : التراجمة ، ص ١٦٦.

(٩٣) ابن عبد الظاهر : تشريف الأيام والعصور ، ص ١٥٦.

(٩٤) ابن إياس : بدائع الزهور فى وقائع الدهور ؛ القاهرة ، ١٩٧١م ، جـ٤ ، ص٢١ ، ١٢٠ ؛ أحمد دراج : المماليك والفرنج ص ١٤٠.

(٩٥) ابن إياس : نفسه ، جـ٤ ، ص٢١ ، ١٢٠ ؛ أحمد دراج : نفسه ، ص١٤٠ ؛ د. على السيد : التراجمة ، ص١٦٦-١٦٧.

(٩٦) توفيق أسكندر : تاريخ مصر فى محفوظات البندقية ، وثائق غير منشورة ، القاهرة ، ١٩٥٦م ، ص٨-١٤.

(٩٧) القلقشندى : نفسه ، جـ١٤ ، ص١٠٨-١٠٩ ، عمر كمال توفيق : نفسه ، ص١٩٦- ٢٠٩.

(٩٨) المصدر السابق : جـ١٤ ، ص٧٠-٧١ ، على السيد : التراجمة ، ص١٦٧-١٦٨.

(٩٩) عمر كمال توفيق : نفسه ، ص١٦٨ ؛ على السيد : نفسه ، ص ١٦٨.

(١٠٠) تشريف الأيام والعصور ، ص ١٦٨.

(١٠١) شافع بن على : الفضل المأثور ، ص٣٧٧-٣٧٩.

(١٠٢) النويرى "شهاب الدين أحمد بن عبد الوهاب" نهاية الأدب فى فنون الأرب ، مخطوط بدار الكتب برقم ٥٤٩ ، جـ٢٨ ، ورقة ٤٨.

(١٠٣) محمد عبد الله عنان : "العلائق الدبلوماسية بين القاهرة والممالك الإسبانية" أبحاث الندوة الدولية لتاريخ القاهرة ، ١٩٦٩ ، جـ٣ ، ص ١٢٠٠.

(١٠٤) ابن عبد الظاهر : الروض الزاهر فى سيرة الملك الظاهر ، الرياض ، ١٣٩٦هـ ، ص٣٨٣ ، ٤٢٨ ؛

Frescobaldi . Avisit to the Holy places, trans. From the Italidn by Theophilus Bellorini, Jerusalem, 1948, pp. 40-44 .

(١٠٥) Ibid : p. 44 P; Adler, Elkan Nathan : Jewish travellers, London, 1930, p. 170

(١٠٦) الظاهر مكى : معاهدة تجارية من القرن الخامس عشر ، مجلة المجلة ، عدد يناير ، ١٩٦١م ، ص٩٢ ؛ على السيد : التراجمة، ص ١٦٩.

(١٠٧) صبحى لبيب : "الفندق ظاهرة سياسية" ، مصر وعالم البحر المتوسط ، القاهرة ، ١٩٨٦م ، ص ٢٩٥-٢٩٦ .

(١٠٨) ابن أيبك الدوادارى : الدر الفاخر فى سيرة الملك الناصر ، تحقيق هانس روبرت رويمر ، القاهرة ، ١٩٦٠م ، ص ٢٧٤.

(١٠٩) توفيق اسكندر : تاريخ مصر فى محفوظات البندقية ، ص١٢-١٤

(١١٠) Adler : Op. Cit. pp. 160-161 .

(١١١) ابن حجر العسقلانى : إنباء الغمر بأبناء العمر ، تحقيق حسن حبشى القاهرة ، ١٩٦٩ -١٩٧١م ، جـ١ ، ص ٢١٢.

(١١٢) نظير حسان سعداوى : نفسه ، ص١٨٣-١٨٤.

(١١٣) غوستاف لوبون : حضارة العرب نقله للعربية عادل زعيتر ، القاهرة ، ١٣٦٤هـ ، ص ١٠٢ ؛ زكى النقاش : نفسه ، ص ١٣٥ .

(١١٤) نظير حسان سعداوى : نفسه ، ص ١٨٣-١٨٤ .

(١١٥) غوستاف لوبون : نفسه ، ص ١٠٢ ؛ Grousset : Op. Cit., I, p. 387 .

وانظر كذلك : زكى النقاش : نفسه ، ص١٤٣-١٧١ ؛ يوشع براور : عالم الصليبين، القاهرة ، ١٩٩٩م ، ص ١٠٧-١٠٨.

(١١٦) زكى النقاش : نفسه ، ص١٧١-١٧٢.

(١١٧) Watson A.M. : "Back to Gold- and Silver" , E.H.R, xx (1967) , pp. 9 - 11 ; Mayer. H.E. : The Crusades, Oxford, 1972, p. 163 . وانظر ابن جبير : نفسه ، ص٢٢٥ ،

(١١٨) Pernoud : Op. Cit, p. 192 ; Riley - Smith : The Feudal Nobility and the Kingdom of Jerusalem, London, 1973, pp. 63-69 .

(١١٩) Riley - Smith : Op, cit. p. 64.

(١٢٠) Byrne E.H. : "Genoese trade with Syria in the twelfth Century "American Historical Review xx (1919-1920), pp. 217-218., Pernoud. Op. Cit., i. 192; Riley - Smith : Op. Cit pp. 63-64 .

الحوار مع الآخر بين الحقيقة والوهم

هدى محمد شامل أباظة(*)

نبدأ حديثنا بملاحظتين فى صورة تعليق على أهمية مثل هذه الندوة، وعلى التخصص الذى أمثله.

أولا: أعتقد أنه يجب أن نولى مثل هذه الأبحاث (المتعلقة بالعالم الاسلامى والغرب؛ وإن كنت أفضل الحديث عن العالم العربى والغرب) ما تستحقه من اهتمام، لعدة أسباب:

١ - فقد وصل العالم العربى إلى منعطف خطير لما أصابه من ضعف وهزال واستسلام، وهو الوضع الذى أغرى الآخرين بالتطاول عليه، ولعل أبرز مثال على ذلك، فى مجال الفكر، هو خطاب البابا بنديكت السادس عشر وما شابه من مغالطات تنم عن سوء نية، وسوف نعود إليه مرة أخرى.

٢ - ممارسات المسلمين أنفسهم، حيث اننا من ناحية نجد العالم الإسلامى - ولنحصر كلامنا الآن فى مصر- قد تراجع تراجعًا واضحًا وفاضحًا عن موروثه؛ ونحن عندما نستخدم كلمة "تراجع" هنا فإننا لا نعنى تخلفًا عن ركب التقدم والحضارة الغربية، ولكن تخلفًا بالنسبة لحالة سابقة، بالنسبة للحقبة الليبرالية التى كانت مصر ترزح فيها تحت الاحتلال البريطانى السافر؛ إلا اننى أعتقد أن رجالات هذه الحقبة

(*) أستاذ الأدب الفرنسى . كلية الآداب - جامعة عين شمس

كان يمكن أن يقروا الصيحة التى أطلقها سارتر عام ١٩٤٤ فى جريدة كانت تطبع وتوزع فى الخفاء بعيداً عن أعين المحتل الألمانى : "لم نكن أبدا أحراراً مثلما كنا تحت الاحتلال المانى". ولم يكن يقصد بالطبع أن المحتل هو الذى يمنحهم هذا القدر الأكبر من الحرية، ولكن أن إرادتهم كانت حرة. إلا أن مصر الآن مستسلمة تماماً للعبة السياسة الدولية التى تخطط على المدى الطويل، عازفة عن المشاركة الإيجابية كلاعب أساسى، وهو دور كان يرشحها له بقوة تاريخها الطويل.

– ومن ناحية أخرى طغت على الساحة ثقافة إسلامية غاية فى الضحالة؛ إلا أنها على الرغم من ضحالتها تهدد تماسك نسيج هذا الوطن وتتركه فى مهب الريح. فهذا التيار يخدم بشكل مباشر أو غير مباشر المصالح الاستعمارية العليا التى دوما استغلت واستثمرت الشعور الدينى القوى لدى المصريين لتفرق وتسود. فها نحن اليوم نسمع الصحفى الشهير روبرت فيسك يتحدث عن خريطة تقسيم مصر إلى إقليم مسلم وأخر مسيحى. كما نسمع أصواتاً خبيثة تتحدث عن لغة سيوة وتراثها ، أو النوبة، هكذا....

ولذلك أعتقد أن أمام المثقفين دوراً غاية فى الأهمية فى هذه المرحلة من خلال الفهم الواعى المتعمق لتراثنا العربى والإسلامى، وللثقافة الغربية، وهو الفهم الذى يسمح بالحوار الهادىء العقلانى بعيداً عن التشنجات التى أعقبت مثلا أزمتى رسومات الكاريكتير، وخطاب البابا. ولعله من المجدى الإشارة إلى أن مهمة المتخصص المصرى فى اللغة الفرنسية وأدابها – على سبيل المثال – تختلف اختلافاً جوهرياً عن دور مثله الفرنسى؛ فليس المطلوب منه منافسته فى مجال الأدب الفرنسى، ولكن أن يضع نصب عينيه دوره كأداة للتحاور والتواصل بين حضارتين.

وسوف نستعرض الآن – باعتبارنا متخصصين فى الأدب والثقافة الفرنسيين علاقة مصر بالغرب، وبفرنسا كنموذج، من خلال قراءة سريعة لمقتطفات من الأدب الفرنسى – حتى نستخلص من هذه العلاقة مادةً للتأمل.

لقد مرت علاقة مصر، والعالم الاسلامى بصفة عامة بفرنسا بمحطات أربع:

أولاها فترة العصور الوسطى حتى القرن الرابع عشر: منذ حوالى عامين أقيم بمعهد العالم العربى فى باريس معرض كرس لاستعراض الدور الحيوى الذى اضطلع به العرب فى هذه الفترة التى كانت هى فترة تخلف وجهل فى الغرب، فى مجال العلوم المختلفة الجبر والرياضيات والميكانيكا والطب، وكذلك فى مجال الترجمة ونقل المعرفة؛ يقول أحد الكتاب الفرنسيين فى مقال منشور بعدد L'Express الصادر بتاريخ ١٧ / ١١ / ٢٠٠٥ :"إنه من الصعب أن نتصور بغداد فى القرن التاسع عاصمة لإمبراطورية مترامية الأطراف تمتد من آسيا الوسطى إلى سلسة جبال البرانس. هناك حيث اليوم يحتمى الأمريكيون بمخابىء محصنة، وحيث الاغتيالات المتكررة، كان يرتفع بيت الحكمة، وهى مؤسسة كانت تجمع العشرات من الباحثين، والأطباء، والفلاسفة، والمترجمين، ومن النقلة. وهكذا أسس فى أرض الإسلام تراثًا علميًا خصبًا، وذلك حتى القرن الرابع عشر. ولقد تعاقبت أجيال من العلماء قادمين من كل أنحاء هذه الإمبراطورية تعهدت بالعناية هذا التراث، وعملت على إنمائه، فتراكمت المعارف فى كل فروع المعرفة." ويضيف كاتب المقال: "لم يكن الإسلام عائقا أمام هذا الحراك الفكرى؛ بل على العكس من ذلك، حيث ينسب إلى الرسول مقولة أن حبر العالم أكثر قدسيةً من دم الشهداء."

ولقد أشار الكاتب الإيطالى أمبرتو إكو أكثر من مرة من خلال شخصيات روايته ذائعة الصيت اسم الوردة التى تدور أحداثها فى القرن الرابع عشر إلى تفوق العرب فى نفس هذه الفترة، وخاصة فى مجال البصريات.

إلا أن تفوق العرب قد انعكس سلبا فى الأدب الفرنسى؛ فلقد لفت نظرنا عندما شرعنا فى تدريس أدب القرون الوسطى شكل الآخر فى الملحمة، وهى نوع أدبى يعد من بواكير النتاج الأدبى الفرنسى؛ والعربى المسلم فى هذا النوع من الأعمال المعنى بالحرب والصراع فى المقام الأول هو العدو. وكان طبيعيًا فى ذلك الوقت – القرن الثانى عشر- أن يكون العدو فى المقام الأول هو العربى المسلم، حيث كانت فترة

مواجهة بين الشرق والغرب، بين الشرق المسلم والغرب المسيحى متمثلة فى الحروب الصليبية التى كانت أول حملة من حملاتها على الشرق فى نهاية القرن الحادى عشر، وما يسمى بال Reconquista الإسبانية، أى استعادة الأندلس التى ظلت تحت سيطرة العرب حوالي ثمانمائة عام. كما كان العرب يغيرون على جنوب فرنسا، حتى أصبحوا على مقربة من باريس العاصمة.

فالعربى المسلم هو الوثنى الغدار الذى لا يرعى إلاً ولا ذمة؛ وهو ينتمى إلى الجنس الأسود الذى لا بياض فيه إلا الأسنان. باختصار فهو يجسد الشر، وهو أشبه بالشيطان. ولكن هناك استثناء واحد لهذه القاعدة العامة، وهو الاستثناء الذى يؤكد القاعدة، هذا الاستثناء هو التناول الخيالى لحياة صلاح الدين الأيوبى، فيبدو أن شخصية هذا البطل الأسطورى قد فرضت نفسها فرضًا؛ حيث أن صلاح الدين يتحلى فى هذا العمل بكل صفات الفارس الفرنسى؛ ولكنه يتحول إلى المسيحية وهو على فراش الموت، وكأنه لا بد أن يتحول الآخر إلى "النفس" حتى يكون مقبولا.

أما فى عصر النهضة التى اتسمت بالشغف الشديد بالحضارة والثقافة اللاتينية واليونانية فى الوقت الذى أفل فيه نجم العرب فلقد شهد أيضا عزوف المثقفين الفرنسيين عن الشرق الإسلامى. ولكن لعله من المهم التنويه إلى كرسى اللغة العربية الذى أسس فى ال Collège de France فى عام ١٥٢٩، مما يدل على أن ثقافتهم ما زالت محورية.

– المحطة الثانية هو القرن الثامن عشر الذى شهد مظاهر عديدة ولكنها خادعة للاهتمام بالإسلام، وبأرض الإسلام؛ وقد اتخذ هذا الاهتمام مظاهر ثلاث:

– مقالات عن الإسلام وعن نبى الإسلام فى الموسوعات التى وضعت فى هذه الحقبة، وكانت سمة من سماتها، نذكر منها:

مقال "محمد" فى القاموس الذى وضعه بيير بيل (Pierre Bayle) فى أواخر القرن السابع عشر (١٦٩٥ – ١٦٩٧).

مقال "محمد" فى المكتبة الشرقية لهيربلو Barthélemy d'Herbelot التى نشرت عام ١٦٩٧ ؛ والتى يقول فيها تحت مدخل "محمدى" أن هذا هو اللفظ الأوروبى الملائم؛ أما "إسلام" فهو اللفظ الذى يستخدمه المسلمون. وهو يتحدث تحت هذا العنوان عن الديانة "المحمدية" باعتبارها هرطقة.

مقال "القرآن" فى قاموس فولتير الفلسفى.

– رسائل مثل رسالة فولتير التى نشرها فى عام ١٧٦٠ ردا على مقال بعنوان نقد لكتاب التاريخ العام للسيد فولتير، حول محمد و"المحمدية" (وهو اللفظ الذى كان شائعًا فى ذلك الزمن بدلاً من الإسلام، وهو استخدام له مغزاه)؛ ويتضح من الرسالة التى كتبها فولتير أنه يستشهد بالقرآن ليدلل على معنى كلمة "الاسلام"، وانه يستشهد بعدد من الكتاب مثل Sale و Boulainvilliers؛ مما نستشف منه بدوره أن الإسلام كان موضوعًا خصبًا للجدل بين العلماء. كما أن معظم إن لم يكن جل مصادرهم كانت مراجع غربية مشكوك فى حيادها وفى دقتها، حيث أن الجهل باللغة العربية عائق هام فى الفهم المتعمق للثقافة.

– سير للنبى مثل حياة محمد ل Humphrey Prideaux باللغة الانجليزية عام ١٦٩٧ ، والتى ترجمت إلى الفرنسية فى العام التالى؛ والسرعة التى ترجم بها هذا العمل إنما هى ذات دلالة بالنسبة لاهتمامات القراء والمثقفين فى هذه الحقبة؛ ونذكر أيضا حياة محمد ل Henri de Boulainvilliers الذى نشر فى بريطانيا عام ١٧٣٠ ؛ وقد تم نشره بفضل مساهمات عدد من المثقفين المهتمين منهم بريطانيون، ومنهم فرنسيون؛ منهم عدد من رجال الدين، وعدد من النبلاء، ومن أصحاب المكتبات.

– مسرحية فولتير التى يدل عنوانها على فحواها : محمد أو التطرف؛ والتى تحكى أحداثا خيالية.

– عدد من الروايات التى تدور فى إطار شرقى؛ نذكر منها قصة فولتير القصيرة، أو الحدوتة، كما يحلو له أن يسميها: Zadig (قصة شرقية، كما يقرر عنوانها الشارح).

- ولا يفوتنا كذلك أن نشير إلى الدور الذى لعبته ترجمة أنطوان جالان (Antoine Gal land) لألف ليلة وليلة على المخيال الغربى.

وسوف نتوقف قليلا عند الرسائل الفارسية ل Montesquieu التى نشرت فى عام ١٧٢١ ؛ ربما لأن هذه الرواية، التى تأخذ شكل الرسائل، أكثر الأعمال الأدبية فى القرن الثامن عشر توازنًا بسبب تعدد الأصوات الذى تمتازبه، أو إذا شئنا فلنقل أنها أقل تجنيًا على الإسلام. وأيضًا لأن هذه الرواية معنية بالمقابلة بين الغرب والشرق؛ فالشخصيتان المحوريتان قادمتان من فارس خوفا من بطش السلطة، ثم يستقر وصديقه Usbek Rica فى باريس، مما يتيح لهما أن يراقبا الحياة الباريسية بعيون شرقية، ويقومان برصد مثالب وغرائب المجتمع الفرنسى. ويحرص المؤلف على التأكيد على غرابة الفارسيين، حيث يشكو Rica من فضول أهل باريس الذى اضطره اضطرارًا إلى أن ينبذ الزى الفارسى؛ ولكنه يضيف أنه إذا كان هذا التغيير قد كفاه فضول من هب ودب إلا أنه ما أن يتسرب خبر أنه فارسى حتى يتصايح الحضور: "إنه من العجيب حقا أن يكون المرء فارسياً! كيف يكون المرء فارسياً؟"؛ وتتم المعالجة بالأسلوب الساخر الذى ميز العديد من أعمال القرن الثامن عشر الفرنسى؛ والسخرية منبعها فى هذا العمل هو وجود مراقب أجنبى يسجل ظاهر الأحداث التى تدور على الساحة أمامه، وكذلك ظاهر تصرفات الشخصيات التى يراقبها أو التى يسمع عنها؛ فهو لا يرى إلا ظاهر الأمور مجردةً من معانيها أو تفسيراتها التى يعلمها أهل البلد؛ إلا أن هذا المراقب المحايد المندهش دوما (Usbek) شخص مستبد كما يتضح من رسائله المتبادلة مع الأغوات الذين أوكل إليهم حراسة زوجاته وحليلاته ومراقبتهن فى حرملك سراياه بأصفهان؛ وكذلك يتحول سراى Usbek رمزًا للشرق المستبد.

وعلى الوجه الآخر يتحدث Usbek إلى مواطنه Rhédi عن المناقشات والمناظرات التى أتيح له أن يكون شاهدا عليها وهو مقيم بباريس؛ ثم هو يعلق على عقم مثل هذه الممارسة، حيث أنه إذا كان الكلام كثيرًا فالأفعال قليلة - وما أشبه الليلة (فى مصر) بالبارحة -، فالذين يخوضون فى مثل هذه المشاحنات، على حد قوله، هم أنفسهم

الذين يتباررون فى عزوفهم عن تطبيق مبادىء الدين الذى ينتصرون له؛ فمثل هذه المناظرات لم تسفر عن مسيحيين أو مواطنين أفضل -وهذا كما يقول المراقب الشرقي- ما يعنينى فى المقام الأول، ذلك لأن احترام القوانين (وأعتقد انه يعنى بهذا اللفظ المبادىء العامة)، وحب الانسانية، والبر بالوالدين ثوابت سوف تظل دوما فى مقدمة المبادىء والأفعال التى يحض عليها الدين، أيًا كانت الديانة التى يدين بها المرء. مما قد ينم عن إيمان الكاتب بالأسس المشتركة للأديان جميعها، ويوازن إلى حد كبير ما حرص عليه فى أول المؤلف من تأكيد على غرابة الوافدين، واختلافهما فى العادات والتقاليد والديانة عن الفرنسيين.

إلا أن هذه المعالجة المتوازنة لا تنبع فى واقع الأمر عن تقدير خاص من قبل المؤلف للدين الاسلامى، حيث لا يشف هذا العمل سوى عن معرفة ضحلة للغاية للدين الاسلامى تختلط فيها المعلومات الصحيحة بغيرها المغلوطة أو المشوشة؛ حيث يتحدث عن الامام الثالث عشر، ثم هو ينسب للرسول قصة خرافية الغرض منها تبرير الأمر الالهى بتحريم أكل الخنزير؛ ونجد كذلك حديثًا آخر عن المعجزات التى صاحبت ميلاد الرسول عليه السلام... كما أنه من ناحية أخرى تفرد مساحة طويلة لقصة اثنين من الصابئين يتعرضان للاضطهاد من قبل المسلمين، ويحسن معاملتهما تاجر أرمنى. ولا يخفى على أحد علاقة هذه القصة بتهجير آلاف من الأرمن فى زمن الشاه عباس فى أوائل القرن السابع عشر.

هذا الخلط المتعمد أو الجاهل سمة مميزة لكل هذه الأعمال التى أشرنا إليها فى القرن الثامن عشر. ويرجع هذا الاهتمام الظاهر بالشرق الإسلامى فى فرنسا فى هذه الفترة إلى أنه إذا كان نجم العرب قد أفل فقد حلت مكانه قوة اسلامية أخرى، وهى الدولة العثمانية منذ فتح محمد الثانى القسطنطينية فى عام ١٤٥٣؛ وإذا كانت قوة هذه الدولة قد تراجعت فى الفترة التى نحن معنيون بها الآن بعد محاولتها المتكررة الفاشلة لدخول مدينة فيينا إلا أنه كانت ما تزال الجار المباشر لأوروبا فى البلقان، وكان لا بد لمحاولاتها التوسعية وأن تؤرق مضاجع ملوك الغرب وأمرائه .

إلا أن المثقفين الفرنسيين فى ذلك الوقت كانوا معنيين فى المقام الأول بترتيب أوراقهم، أى بمشاكلهم الداخلية، حيث اتسم آخر عهد الملك لويس الرابع عشر بالجمود، ولعل أبرز شاهد على هذا الجمود هو صدور المرسوم الملكى لعام ١٦٨٥ الذى ألغى الحرية الدينية التى كانت مكفولة للبروتستانت بمقتضى مرسوم نانت (Nantes) وقد واكب هذا الجمود، وهذا التطرف نشاط مجموعة من المثقفين والفلاسفة المتحررين الذين امتدت انتقاداتهم إلى المسلمات والثوابت الدينية، بل ووصل إلى حد الإلحاد. وقد عزز هذا الاتجاه التحررى الفترة القصيرة التى عرفت بفترة الوصاية (١٧١٥ - ١٧٢٢)، قبل أن يعتلى العرش لويس الخامس عشر، حيث نشط فيها الاتجاه المناهض للحكم المطلق. وهكذا وجد أدباء وفلاسفة القرن الثامن عشر أمام مفرق طرق، وكانوا يعلمون تمام العلم أن الرأى الحر يهدده الاعتقال فى الباستيل، أو محاكم التفتيش، خاصةً وأن محاكمة الفيلسوف وعالم اللاهوت جيوردانو برونو وحرقه ما تزال حاضرة الذهن (البادهة). ولذلك دأبوا على استغلال النموذج الشرقى الذى كان أبرز تجسيد له الدولة العثمانية كغطاء لآرائهم الحرة وانتقاداتهم للنظام القائم، وهو غطاء كان يسمح لهم بإسقاطات عديدة على الوضع الراهن فى بلادهم. ولاشك إنه كان من الطبيعى أنه فى الوقت الذى تجرأ فيه العديد من المفكرين على مقدسات تراثهم أن يتجرأوا على ديانة مغايرة لديانتهم لا تعنيهم من قريب ولا من بعيد.

إلا أنهم نقلوا مفاهيم كانت تحتاج إلى قدر كبير من المراجعة والتصحيح للأجيال التالية، لعل أهمها أن الإسلام شكل من أشكال الهرطقة التى انشقت عن المسيحية، وكذلك التصورات المجحفة لشخص الرسول. ويبدو ان الربط بين الإسلام وبين الوحشية او البربرية (ما نسميه اليوم "الإرهاب") قد استقر فى المخيال الغربى حتى لنجد فى قصيدة لشاعر من شعراء القرن الثامن عشر هى بمثابة بيان شعرى، أى عمل لا علاقة له من قريب ولا من بعيد بالشرق الإسلامى، بيتين يذكران "اللغة المتمردة - ويقصد فى الغالب المستعصية على كل تهذيب- التى نقلها الغضب الإسلامى الهائج إلى الهند.

وهكذا وجد كتاب وشعراء القرن التاسع عشر أنفسهم أمام "صورة" (على حد التعبير الذى استخدمه إدوارد سعيد) للإسلام كان عليهم أن يتعاملوا معها؛ فنجد مثلا الشاعر لامارتين فى الكتاب الذى ضمنه ذكرياته وانطباعاته وخواطره خلال رحلته إلى الشرق (١٨٣٢ - ١٨٣٣) يقول إنه قد خدعه الكتاب المتحيزون وكذلك المسافرون المتعجلون بحيث لم يكن يتوقع عندما أصبح على مشارف فلسطين سوى "بلدا بلا امتداد ولا أفق، أرضا بلا وديان ولا سهول، بلا شجر وبلا ماء: بل أرضا ترتفع فيها هنا وهناك بعض التلال الرمادية اللون أو البيضاء، يختبئ فيها اللص العربى عند مجارى أحد الأنهار لينقض على المارة فيسلبهم ما معهم." ثم يمضى فيصف كنيسة القيامة، وكذلك الأتراك القائمين على حراستها؛ فيقول أنه لم ير فى ملامح وجوههم، أو فيما يتفوهون به من كلام، ولا فى حركاتهم ما ينم عما اتُّهموا به من امتهان للمكان المقدس الذى أسند إليهم حراسته؛ كما ينفى عنهم كذلك لامارتين ذلك التطرف الفظ الذى وُصفهم به الجهلاء على حد قوله. بل يأخذه الحماس حتى إنه ليقول: "إنهم أكثر الشعوب تسامحًا على وجه الأرض" ولكن نجد لامارتين فى حيرة من أمره، يكشف - على الرغم من حسن النية التى حاول أن يتحلى بها فى أول عمله- عما يحمله من آراء مسبقة؛ وذلك عندما يتوجه إلى لبنان ويُصف أهل البلد من الموارنة؛ فيظهر الانحياز على خلفية مما يذكره من أنهم يحبون الأوروبيين كحبهم لإخوانهم؛ حيث يربطهم بنا رباط الدين؛ كما أن مصيرًا عظيمًا ينتظرهم: حيث إنهم نتيجة لرباط الدين الذى يربطهم بالأوروبيين، ونتيجة للعلاقات التجارية يتشربون باطراد الحضارة الغربية.

ثم يجد نفسه مضطرا لتوزيع الدرجات، درجات الرضا السامى على الشرقيين، فيقول: أنه إذا كان للغريب قدسيته لدى العربى "المحمدى" (عودة مرة أخرى لهذا التصنيف المغرض) فإنه أكثر قدسية بالنسبة للعربى المسيحى؛ هكذا بلا أى سند او تبرير.

- والواقع إن محطتنا الثالثة هى القرن التاسع عشر، وهو العصر الذهبى للاستشراق. يقول فيكتور هوجو فى مقدمة ديوانه الذى يحمل عنوانا ذا مغزى الشرقيات (١٨٢٩): "لقد كنا -يقصد نحن الفرنسيين- مفتونين بالدراسات الإغريقية فى عهد الملك لويس الرابع عشر، ونحن اليوم مستشرقون." والواقع أنه فى هذا العصر شهدت علاقة الغرب بالعالم الاسلامى نقلة نوعية، حيث انقلب ميزان القوى؛ فقد أصبح الباب العالى الرجل المريض، وتراجعت حدود إمبراطوريته الواسعة؛ وفى اليونان الذى كان يقع تحت الاستعمار العثمانى أزرت القوى العظمى فى ذلك الوقت ثورة اليونانيين. وهو الوضع الذى انعكس على العديد من قصائد فيكتور هوجو؛ فنجده مثلا، يكرس قصيدته "كناريس" (وهو اسم أميرالاى وسياسى يونانى لمع اسمه خلال حرب تحريراليونان) لوصف معركة بحرية هزم فيها "الهلال البغيض" كما يقول. ويتغنى الشاعر فى القصيدة التى تليها مباشرة ببوتساريس، وهو وطنى يونانى شارك فى الدفاع عن مدينة ميسولونجى التى لقى فيها الشاعر بيرون حتفه عام ١٨٢٤، وهكذا دواليك مما يدل على حماس جارف لحرب الاستقلال اليونانية. كما يتضمن ديوانه أسطورة الزمن أو أسطورة العصور جزءًا بعنوان "عروش الشرق"، وهى مجموعة من القصائد تعكس انطباع الشاعر عن الشرق الإسلامى الذى يرتبط فى خياله بالاستبداد والقهر. ورغم انبهار فيكتور هوجو بالشرق إلا إنه لم يذهب أبدا إلى الشرق، على عكس العديد من معاصريه، مثل "شاتوبريان"، "لامارتين"، "فلوبير"، "نيرفال"، ثم "بيير لوتى" (فى عام ١٨٩٦ الذى زار فيه فلسطين، ثم فى عام ١٩٠٦ الذى شد فيه الرحال إلى مصر) ... لم يذهب فيكتور هوجو أبعد من إسبانيا. ولكى ننقل انطباعا محايدًا وموضوعيا عن موقف فيكتور هوجو عن الشرق الإسلامى يجب أن نضيف أن إحدى قصائد أسطورة الزمن ترجمة تكاد تكون دقيقة لسورة الزلزلة؛ كما إنه فى كتابه الذى خصصه لشكسبير يذكر اسم محمد ضمن سلسلة الرجال العظام والمفكرين الذين حققوا طفرةً فى الفكر الإنسانى، جنبا إلى جنب مع بوذا، كونفوشيوس، موسى، مانى....

إلا إن كتابات الرحالة الفرنسيين بصفة عامة تعكس نظرة فوقية للشرق؛ وهذا الاستعلاء قد يبرره تخلف الشرق فى تلك الفترة؛ ولكنه أيضا استعلاء يتخلله الكثير من التحيز -كما هو واضح من موقف من "لامارتين" على سبيل المثال لا الحصر- والكثير من الجهل أيضا، أو لعله تجهيل؛ فنجد فيكتور هوجو فى إحدى قصائد الشرقيات يقول على لسان أحد الضحايا اليونانيين موجهًا كلامه إلى "أوروبا المسيحية": "لتنصتى إلى أصواتنا الشاكية: فى الماضى قدم إلى شواطئنا لينقذنا القديس لويس على رأس فرسانه "؛ والواقع أن القديس لويس هو لويس التاسع ملك فرنسا الذى قاد الحرب الصليبية السابعة التى منى فيها بالهزيمة، ثم الحرب الصليبية الثامنة التى لقى فيها حتفه؛ هناك إذا خلط متعمد، أو متعجل.

وكذلك لا يتحرج الرحالة الفرنسيون عن الترجمة الخاطئة لأكثر الألفاظ والكلمات شيوعا فى الشرق العربى؛ هكذا يصبح "الله كريم"معناه "الله أكبر" (لامارتين)؛ قد تبدو هذه الأخطاء تفاصيل تافهة، ولكنها ذات دلالة بالنسبة لهؤلاء الرحالة الذين يفدون إلى الشرق بأفكار مسبقة، ولا يعنيهم كثيرا سبر تلك الأفكار، أو تمحيصها؛ بل إن بعضهم بدلاً من أن ينقل انطباعاته مباشرةً عن البلد التى يفد إليها سائحًا ينقل عن آخرين سبقوه، كما هي الحال بالنسبة للجزء الذى يحمل عنوان "نساء القاهرة" فى كتاب "نرفال" رحلة إلى الشرق. كما نجد، ولعل ذلك هو الأهم، عند مثقفى القرن التاسع عشر اعتزازًا شديدًا بالمكاسب التى حققتها الثورة الفرنسية، أو بالأصح بمبادىء الثورة، حتى لنجد لديهم قناعة راسخة، وهى إنهم هداة البشرية المكلفون بأن يقودوها على طريق التقدم والمدنية: فها هو فيكتور هوجو يقول:

"هذا العصر الذى تمخضت عنه الثورة جعل الإنجيل يتخلل القرآن"، فى إشارة واضحة إلى مواجهة بين المسيحية والإسلام، وإلى غلبة تأثير الإنجيل، فى إطار التقدم الحضارى الذى تتزعمه فرنسا من وجهة نظره. وهكذا نرى لامارتين لايرى فى إبراهيم باشا ابن محمد على الكبير سوى الرسول المسلح للحضارة الأوروبية فى الجزيرة العربية. كما يقول بأنه "إذا كان ابراهيم باشا بطلا بكل المقاييس؛ كما أن محمد على

رجل عظيم، إلا انه بدونهما لن تقوم لمصر قائمة، ولن تكون هناك إمبراطورية عربية، فيعود الشرق إلى أحضان الغرب طبقا للقانون الذى يحكم الأشياء، ويدفع الامبراطورية حيث النور". ولايخفى ما لهذه المقولات من تشابه مما قرره الرئيس الأمريكى ويلسون، صاحب المبادئ المطالبة بحق الشعوب فى تقرير المصير أمام مؤتمر الصلح بباريس: "إن مصر لا تستحق الاستقلال الآن". (مقال الدكتور رفعت السعيد فى ٣١ / ٣ / ٢٠٠٧).

ولايخفى علينا أن هذه القناعة اتخذت ساترًا لأهداف الحملة الفرنسية على مصر. وهكذا نجد السياسة تختلط بالأدب وبالفكر والثقافة، على نحو ما أوضح إدوارد سعيد فى كتابه عن الاستشراق.

لم يحظ إذًا العالم الإسلامى، والعالم العربى بصفة عامة بعطف الغرب على مر العصور، لم ينل تقديرًا كبيرًا فى الأدب الفرنسى، سواء كان العرب فى أوج قوتهم ومجدهم، كما فى العصور الوسطى، أو فى حالة تخلف وضعف. ولا شك إن "الصور" التى رسمت للعربى المسلم والتى توارثتها الأجيال لعبت دورها فى تشويه الواقع، حيث إن المفاهيم النظرية عن الآخر لها مردود على سلوكنا تجاه الآخرين.

كل ما فى الأمر إنهم عندما كانوا يمثلون تهديدًا مباشرًا للغرب اتهموا بالوحشية والبربرية؛ كما أن إصبع الاتهام كانت دائمًا تشير إلى الإسلام كمفتاح لهذه الصورة للعربى؛ يقول إدوارد سعيد: "إن التصور الأوروبى، للمسلم، للعثمانى، للعربى إنما هو أسلوب للسيطرة على الرعب الذى كان يثيره الشرق " وعندما انحدرت بهم الحال أصبح ينظر إليهم على أنهم قُصر فى حاجة إلى أيد أجنبية -وبالتحديد غربية- تنتشلهم من الحالة التى تردوا إليها، أو لعلهم فى نظر البعض كانوا دائما فى هذه الحالة من التخلف، فى حاجة إلى من يهديهم سواء السبيل.

واليوم – وهو المحطة الأخيرة- هل الحال اختلف كثيرًا؟ أعتقد إنه يجب من ناحية أن نحذر التعميم إذا تركنا أنفسنا ننزلق لفكرة إن العالم الغربى عالم من الأشرار فإن ذلك سوف يكون بلا شك دلالة على إصابتنا بحالة من البارانويا أو الخوف من

الآخر لن تفضى إلا إلى مزيد من العزلة، ومزيد من التخلف. وما نحتاج إليه بشدة هو وقفة مع النفس تتيح لنا أن نواجه حقيقتنا. لا شك إن العالم الإسلامى أصيب بحالة من الضعف، بل من الهزال المزرى، لا شك أيضًا أن هناك محاولات خبيثة للنيل مما تبقى من أمن الوطن العربى وسلامته. ولكن لا شك أيضًا أننا أسلمنا قيادنا إلى غيرنا.

لقد لفت نظرى تعليق ماكسيم رودنسون فى كتابه عن الإسلام La fascination de l'islam، على معالجة مفكر القرن الثامن عشر بيير بيل"الموضوعية" على حد قوله، لحياة محمد فى قاموسه النقدى. فرجعت إلى المقال المشار إليه وفوجئت أن "صورة" الرسول لا تختلف كثيرًا عما تواتر عنه فى هذه الحقبة على نحو ما أشرنا. إلا أن Bayle يتناول بعض الاتهامات التى وجهت للرسول وللدين الإسلامى، ويناقشها مناقشة هادئة، عقلانية: فهو مثلاً أمام ادعاء البعض بأن النبى لم ينجح فى حشد هذا العدد الهائل من الأتباع سوى لأن تعاليم الدين الإسلامى ليس فيها أية مشقة، بل إنها تخاطب الغرائز-كما كان مشاعاً، أو كما كان يحلو للبعض تصويره -، يرد معدداً تلك التعاليم، بأنه على العكس من ذلك فإن تلك التعاليم بها قدر كبير من مجاهدة للنفس.

فإذا كنا لا يمكن أن نتهم – Bayle الذى كان يعد من أكثر العقول تفتحًا فى عصره – بأنه منحاز أو مغرض، وذلك لأنه أحرز تقدمًا واضحًا بالنسبة إلى معاصريه فى اتجاه التفكير الموضوعى، إلا أننا لا نعفى "مكسيم رودانسون" من الاتهامات نفسها ، وهو الذى عاش فى عصر المعلومات، والذى كان بإشارته المقتضبة إلى مقال Bayle يغرى بتصديق ما تضمنه هذا المقال من أكاذيب كانت متواترةً فى الزمن الذى عاش فيه هذا المفكر.

ونجد مثالاً أخر لسوء النية: وهو صناعة الصومالية أعيان هرشى على على إنها المرجع المسموع عن الإسلام من قبل السلطات الأمريكية. فقد بيعت ستة ملايين نسخة من كتابها Infidel (الكافرة) فى أيام معدودة على حد قول عادل حمودة. وهو مذكرات

امرأة مسلمة ارتدت عن الإسلام بعد أن وقعت فى غرام شاب أفريقى مسلم (الفجر ٢٦ / ٢ / ٢٠٠٧). وقد وضعت فور نشرها فصولاً من الكتاب تحت حماية وكالة المخابرات المركزية، ومنحت الجنسية الأمريكية ووظيفة فى معهد الأبحاث الاستراتيجية الذى تهيمن عليه الأفكار اليمينية المتطرفة.

نعم. إن العالم الاسلامى مستهدف، نعم: إنه يواجه هجمة شرسة. ولكن لعله أيضًا أسوأ عدو لنفسه. ليس فقط بسبب خنوعه واستسلامه، وقنوعه بدور المتفرج مسلوب الإدارة كما هي الحال مثلاً من الموقف الرسمى من ملف كتيبة شكيب؛ ولكن أيضًا بسبب ردود أفعاله الهوجاء فى الكثير من الأحيان. وبسبب انغماسه فى قضايا فرعية ليست من الدين فى شىء، والتى تحجب الرؤية عن المشاكل المصيرية للعالم الإسلامى. والأمثلة على ذلك عديدة. بدءًا من الرد الفعل العربى المتأخر لرسوم الكاريكاتير وانتهاءً بقضية الحجاب التى أثارت الرأى المصرى على نحو لم تثيره قضايا أخرى. مما يدل على خلل فى الأولويات.

وأعتقد إنه إذا أريد للعالم الإسلامى أن يفيق من غفلته وأن يستعيد مكانته القديمة فعلى مثقفيه أن يعززوا الدعوة إلى إطلاق العقل. ولا يمكن لتلك الدعوة أن تتحقق سوف فى ظل نظام تعليم متطور. كما عليه أن ينتقى أصدقاءه فى الغرب. وهى الدعوة التى سبق أن أطلقها من قبل السفير عبد الرءوف الريدى: فأصدقاء العالم الاسلامى موجودون؛ فيذكر الريدى على سبيل المثال موقف الأديبة الأمريكية السوداء تونى موريسون من القضية الفلسطينية. ولعلنا ننوه هنا إلى كتابات روجيه جارودى، وإلى كفاح روبرت فسك من أجل كشف الحقائق أمام التعتيم الذى يلجأ إليه الإعلام الأمريكى؛ من هؤلاء الأصدقاء أيضا بعض الأكاديمين الشجعان فى بريطانيا الذين يطالبون بمقاطعة إسرائيل حتى تكف عنى انتهاكاتها المستمرة للفلسطينيين؛ بل يجب علينا أن ننتقى حلفاءنا، الذين ليسوا بالضرورة أصدقاءنا، أى بمعنى آخرالذين تلتقى مصالحنا مع مصالحهم، عملاً بالمقولة المعروفة: عدو عاقل خير من صديق مجنون؛ نعم، علينا ان نحاور العقلاء أمثال Ilan Pappe، وهو أحد المؤرخين الجدد فى إسرائيل

نفسها، وأمثال المفكر الإسرائيلي يوري أفرني، وهو ليس من أنصار العرب بطبيعة الحال -و لايمكن أن يكون -، وإن كان قد رد رداً بليغاً على خطاب البابا.

لقد صدق البابا فيما قال عندما وضع العقل في مواجهة العنف. ولكنه أخطأ خطأ فادحًا عندما وضع العنف في جانب الإسلام، في مواجهة العقل المسيحي الغربي؛ أخطأ بالاستشهاد المنقوص، وبالتأويل المتعجل المبتسر؛ فإذا كان "القرآن حمال أوجه" كما قال علي بن أبي طالب، فكذلك الإنجيل، حيث يعلم قداسته تمام العلم أنه في المناظرة الحاسمة بين لوثر وايراسم في مرحلة فاصلة من تاريخ المسيحية، في مفترق الطرق عند الانشقاق الذي أسفر عن البروتستانتية كان ايراسم يحتج بالمسيح الذي حمل خطايا البشرية، الذي صلب من أجل البشرية، بينما كان لوثر الثائر يتمسك بمقولة السيد المسيح: لم آت بالسلام بل بالسيف. فالتأويل المطلق بعيداً عن النص وعن روح النص عنف أيما عنف يفسد الحوار والتواصل. كيف يمكن تصور حوار الأديان، بل حوار الحضارات عندما لا يسمع كل إلا نفسه. لا يكون الحوار في هذه الحالة سوى وهماً، حيث أن كل طرف لا يحدث إلا نفسه، وليس الآخر.

الملخص

"هل للمفاهيم النظرية عن الآخر مردود أو تأثير على سلوكنا تجاه الآخرين؟"

يطرح هذا التساؤل فيلسوف اللغة الفرنسى فرنسيس جاك؛ وسوف نتلمس الإجابة عنه فى كتاب إدوارد سعيد ذائع الصيت عن الاستشراق؛ حيث يقول:

عندما تستخدم تصنيفات مثل "الانسان الشرقى" و" الإنسان الغربى" كنقطة بداية ونقطة نهاية فى نفس الوقت لدراسة تحليلية، أو أبحاث، أو فى مجال السياسة، فان ذلك من شأنه تعميق الهوة بين القطبين: فيصبح الشرقى موغلا فى طابعه الشرقى، كما يصبح الغربى موغلا فى طابعه الغربى.

وباعتبارنا متخصصين فى الأدب الفرنسى فسوف نحاول أن نتتبع وأن نفحص الصورة التى نسجها هذا الأدب للشخصية الشرقية منذ بواكيره حتى القرن التاسع عشر بدءا بالملحمة حتى بعض قصائد الشاعر الموسوعى فيكتور هوجو، وأعمال الرحالة الفرنسيين فى القرن التاسع عشر.

ويرجع هذا الاهتمام بالشرق بصفة عامة، وبالعالم الإسلامى بصفة خاصة إلى أن الشرق "الجار المباشر" لأوروبا– على حد قول إدوارد سعيد: فلقد عرف الأوروبيون العرب منذ أسس العرب حضارة لم تعرفها أوروبا من قبل فى الأندلس، وذلك فى الفترة بين بواكير القرن الثامن عندما عبر طارق بن زياد فاتحا وظافرا المضيق الذى عرف باسمه فيما بعد، حتى سقوط غرناطة فى عام ١٤٩٢، ثم توغل العرب بعد ذلك فى فرنسا حتى أصبحوا على مشارف باريس؛ أى أنهم كانوا يمثلون فى تلك المرحلة من تاريخهم خطرا داهما للغرب... وكانت نقطة التماس الأخرى هى الحروب الصليبية

فى أواخر القرن الحادى عشر. وعاد الاهتمام بالشرق الإسلامى مرة أخرى فى القرن التاسع عشر الذى هو العصر الذهبى للاستشراق: ولكن فى هذه المواجهة بين الشرق والغرب كانت موازين القوة قد انقلبت، حيث تخلف الشرق عن ركب التقدم، وأصبح محط أطماع الدول الاستعمارية التى حاولت أن تغلف أطماعها الإمبريالية فى ثوب المهمة الحضارية.

وسوف نتتبع الصورة التى نسجها الخيال الغربى للشخصية الإسلامية على خلفية من هذه العلاقات التى غلب عليها التوتر والحذر؛ كما إنها صورة جاءت نتاجا لمجموعة من الملابسات التاريخية، وتلاعبت بها كذلك الأهواء إلى جانب الجهل والتجهيل. ولكن هل "صورة" العالم الإسلامى اليوم بمنأى عن هذا التشويه؟ ألا يساهم العرب والمسلمون أنفسهم فى ترسيخ هذه الصورة المشوشة، المشوهة؟

حوار الحضارات بين الشعوب ضرورة للتطور البشري

عبد المنعم إبراهيم الجميعى(*)

١- مقدمة الدراسة:

يقول علماء النبات إن النبات إذا طعم ولقح بنبات آخر أنتج ثمرًا أحلى من النباتين، فالتفاح إذا طعم بالكمثرى جاء بفاكهة جديدة أحلى مذاقًا وأعطر شذى ففيه طعم الفاكهتين معًا.

ويقول علماء الوراثة والباحثون فى الذكاء إن الأسرة التى يتزوج أفرادها بعضهم البعض الآخر يكون مصير أجيالها الضعف والغباء جيلاً بعد جيل، وعلى العكس إذا دخل الأسرة دائمًا دم جديد من أسرة أو أسر أخرى جاء النسل أكثر قوة وأذكى عقلاً. وبالتالى أصلح للبقاء وأقوى على النضال فى الحياة.

ويقول علماء التاريخ والاجتماع والحضارة إن المجتمع أو الدولة أو الحضارة التى تعيش وحدها وتنطوى على نفسها، ولا تطعم أو تلقح من حضارة أخرى يكون مصيرها الضعف والانحلال وتبقى موسومة فى سجل التاريخ بأنها حضارة ضعيفة.

وهكذا نجد أن الحضارات الباقية كانت دائمًا على اتصال وطرائق التطعيم والتلقيح بين الحضارات كثيرة تختلف باختلاف العصور. وعندما جاء الإسلام أخذ من

(*) أستاذ التاريخ الحديث والمعاصر . كلية الآداب - جامعة الفيوم

حضارات الدول التى فتحت وتحاور معها وأعطاها. ولم يقلل المسلمون من ثقافات الشعوب التى فتحها الإسلام بل استعانوا بها وأعانوها، وكانت السمة المشتركة بين الحضارات العالمية على مر العصور هى التأثير والتأثر المتبادلين فقام المسلمون بالأخذ من علوم اليونان والفرس والهنود[1] وغيرهم وفى أحيان أخرى قاموا بدور المعلم الذى أضاف لعلوم الأوربيين الكثير.

فلو لم يصل ما تبقى من مؤلفات اليونان على أيدي العرب إلى أوروبا لتأخرت النهضة الأوروبية. ولولا ظهور ابن الهيثم، وجابر بن حيان وأمثالهما من العلماء المسلمين لتأخر ظهور جاليلو ونيوتن وغيرهما. وبمعنى آخر لو لم يظهر ابن الهيثم لاضطر نيوتن أن يبدأ من حيث بدأ ابن الهيثم، ولو لم يظهر جابر بن حيان لبدأ "جاليليو" من حيث بدأ جابر مما يعنى إنه لولا جهود العرب والمسلمين لبدأت النهضة الأوربية فى القرن الرابع عشر من النقطة التى بدأ بها العرب نهضتهم العلمية فى القرن الثامن الميلادى.

وليس من شك فى أن اتصال أمة بأخرى يترك آثاره العديدة فى النظم والعادات والعقائد واللغة والثقافة تظهر معالمها فى الضعيف أكثر مما تظهر فى القوى خاصةً وإن الناس كانوا وما يزالون مولعين بمحاكاة من هو أعلى منهم حضارة وأوسع ثقافة. فقد جاء الإسلام كمنهج وحياة يرسم الطريق، ويوضح معالم الحياة الدنيوية والأخروية تمام الوضوح ومن خلاله تحققت العدالة والمساواة والكرامة والحرية واحترمت كرامة الإنسان حيث كانت نظرة الإسلام للإنسان والحياة شاملة فقد أقر الإسلام الإنسان كجسم وعقل وروح، وعمل على إقامة وحدة بشرية تقوم على الحرية والمساواة والتسامح وتعمل على إزالة الحواجز السياسية بين البلاد المختلفة وتعطيها شكلاً موحداً مما كان له أثره المباشر فى العديد من ألوان الحياة.

٢- نشوء الحضارات:

اهتم المفكرون بكيفية نشوء الحضارات والأسباب التى أدت إلى ازدهارها، والتى دعت الى انقراض بعضها وكان من أوائل من تطرق إلى هذا الموضوع المفكر "عبدالرحمن ابن خلدون"[٢]، فعالج قضية نشوء الحضارات وعين لها أدواراً تمر بها، كما تطرق إلى الأسباب التى تؤدى إلى تدهورها واندثارها. وسار على هذا المنوال المفكر الألمانى "شبنجلر" صاحب كتاب "تدهور الغرب" فأوضح أن الحضارات تبدأ بتقديم الخدمات للبشر، وتنمو وتزدهر إلى أن تبلغ الذروة ثم سرعان ما تبدأ فى التدهور والاندحار. ويرى "شبنجلر" أن الحضارة الغربية قد وصلت قمتها فى القرن التاسع عشر، ثم بدأت فى التراجع[٣] يضاف إلى ذلك أن المؤرخ الإنجليزى "أرنولد توينبى" له نظرية هامة فى هذا الموضوع ضمنها فى كتابه الضخم دراسة فى التاريخ[٤] الذى تعرض فيه للحضارات المختلفة، والتى تنشأ عادة كاستجابة لتحديات طبيعية أو بشرية متنوعة إيجابيةً أو سلبيةً.

واستمر الحوار الفكرى بين الفلاسفة والعلماء والمؤرخين طوال القرن الماضى حول قضية نشوء الحضارات حتى برزت الفكرة المضادة لحوار الحضارات، وهى الصراع الحاد بينها.

٣- دور العرب فى الحضارة العالمية:

والجدير بالذكر أن فى أوروبا علماءً منصفين، حفزهم الإنصاف والروح العلمية الصحيحة إلى الاهتمام بالتراث العربى، والاعتراف بعظمة ما تركه العقل العربى للعلم والعمران. وقد ثبت لهم أن الحضارة العربية حضارة يزداد بها التاريخ، ويحق للدهر أن يفاخر بها، ولولا ذلك لبقيت أوروبا تعيش فى ظلام لقرون عديدة، وقد أكد المستشرق الفرنسى "جوستاف لوبون" ذلك بقوله إن تأثير هذه الحضارة العلمى والأدبى والأخلاقى كان عظيماً[٥].

وإلى جانب ذلك فهناك من له كتابات معادية للإسلام مثل كتابات "برنارد لويس" الذى يرى حتمية الصدام والمجابهة بين الإسلام والغرب.

إن الازدهار الحضارى الذى تشدو به أوروبا فى الوقت الحالى إنما هو حصيلة الجهود المتعاقبة للحضارات الكبرى التى تركت بصماتها على تاريخ البشرية ومنها الحضارة العربية الإسلامية، مما يعنى أن الحضارة الحديثة التى نعيشها الآن حضارة عامة لا تتعلق ببلد من البلدان أو بشعب من الشعوب بل أسهم فى بنائها أبناء البشر جمعاء.

فقد استعان دانتى فى تأليف الكوميديا الإلهية بقصة الإسراء والمعراج كما استعان بفكرة ابن مسرة صاحب المدرسة الفلسفية المعروفة.

واستعان شعراء التروبادور فى صقلية والأندلس بالشعر العربى وعرفت أوروبا اسم عمر الخيام، كما عرفت قصص ألف ليلة وليلة التى اقتبس الكاتب الإيطالى "بوكاشيو" منها العديد فى كتابه المسمى الأيام العشرة (الديكاميرون).

وأخذ الأوروبيون العديد من أفكار ابن رشد الفلسفية وعرفوا مكانة الجغرافى العربى الإدريسى، ومؤسس علم الاجتماع ابن خلدون، واعترفوا بفضل الخوارزمى فى علم الرياضيات، وبدور جابر بن حيان فى تطوير علم الكيمياء، وبدور الكندى فى علم الفيزياء ودور ابن سينا فى الطب.

ويؤكد ذلك أن كلية الطب بجامعة باريس قدرت جهود العلماء العرب والمسلمين لدرجة إنها ما تزال تحتفظ حتى الآن بصورتين كبيرتين فى إحدى قاعاتها الكبرى إحداهما للرازى والأخرى لابن سينا. كما قدرت جامعة برنستون الأمريكية خدمات العرب على الإنسانية والثقافة فخصصت أفخم ناحية فى أجمل أبنيتها للرازى كما أنشئت داراً لتدريس العلوم العربية والمخطوطات الإسلامية[٦].

وبالرغم من كل ذلك فقد برزت فى أيامنا الحالية مصطلحات مثل صراع الحضارات، والثقافات، والديانات، كما برزت فكرة البحث عن عدو جديد وهو العرب

والمسلمون خاصة بعد أن ظهرت محاولات لآراء تفسر وتتنبأ بحركة التاريخ فى المستقبل، وكان أكثرها انتشاراً وتأثيراً نظرية "فوكوياما" المعروفة بنهاية التاريخ وما طرحه "صموئيل هانتنجتون" أستاذ العلوم السياسية بجامعة هارفارد من أفكار حول التغيير فى مناخ الأمن والمصالح القومية الأمريكية بعنوان صدام الحضارات The Clash of Civilization وقوله بأن التهديد الإسلامى للحضارات الغربية حقيقة واقعة وإن الصراع بين الغرب والإسلام سيكون حتمياً، وإن الحرب بينهما ستحل محل الحرب بين الغرب والشيوعية.

وازدادت هذه النغمة بعد أحداث ١١ سبتمبر ٢٠٠١ وما لحقها من تطورات خطيرة، كما تردد بأن حضارة الغرب أعلى من حضارات العالم الإسلامى وهذا أمر يرفضه التاريخ كما ترفضه الحقيقة فالنهضة الأوربية لم تكن من صنع حضارة واحدة بل كانت نتيجة لجهود عمل جماعى مشترك أنجز سلسلةً ضخمةً من المنجزات تعاون فيها أبناء أمم عديدة كان منهم العرب الذين بذلوا جهودهم بعد أن استفادوا من غيرهم من الحضارات الأخرى لدرجة أنهم أصبحوا بمثابة المجموعة الحضارية الأم التى عمت إشعاعاتها جميع أرجاء المعمورة.

٤- حوار الحضارات حقيقة حتمية:

يصعب تأكيد إنه حدث على مر التاريخ أن هناك دولة من الدول، أو شعبًا من الشعوب ينتمى أفراده إلى سلالة عرقية واحدة ويدينون بديانة واحدة لها ذات المذهب؛ فالنقاء الدينى، والمذهبى، والعرقى أمر يصعب وجوده بين البشر، والإنسان ككائن مجتمعى لا يستطيع أن يعيش بمفرده خاصة وأن احتياجاته المتعددة تدفعه إلى أن يندمج مع من حوله للاستفادة منهم أو إفادتهم، وبقدر ما تتسع وتمتد صلات الإنسان بالآخرين بقدر ما يشعر بالطمأنينة والأمان. ولكن الخطر المجتمعى ينشأ بين الأفراد عندما يحكم الحب والكراهية أو الصراع والوفاق بينهم الأساس الدينى أو المذهبى أو الجنس أو العرق.

لقد فطرت النفس البشرية على الطموح والارتقاء، كما أن المثل الأعلى للإنسان ينحصر وراء مجموعة من الموروثات والحاجات المتجددة والمتغيرة وكلما حصل الإنسان على واحدة منها اتسع مجال طموحه إلى غيرها، وعلى هذا النهج تسير الحضارات كلها وتتطور، فما إن يحس الإنسان بحاجته إلى شيء جديد حتى يعمل ويبذل الجهود فى سبيل تحقيق هذه الحاجة وهذا هو الطابع الذى يميز الحضارات، فالعمل المتواصل للبحث عن كل جديد يفيد البشر هو فى حد ذاته إضافة للحضارة نفسها كما أن إدخال أقوام آخرين للتعرف على هذه الحضارة والاستفادة منها هو نشر لها ولمزاياها الجديدة التى يمكن أن تفيد الإنسان، وطالما إنه لا يوجد على مر التاريخ البشرى ما يسمى حضارة خالصة، بل يتشابك تراث الإنسانية الثقافى فى مناحيه الأدبية والعلمية والفلسفية والفنية مع ثقافات الأمم والشعوب على مر عصورها، فإن الدعوة لقبول الآخر مسألة مفيدة لجميع الشعوب والمجتمعات. ولكى تتضح جذور تراث العالم الحضارى فلابد من الرجوع إلى منابعه الأولى، وإذا كانت الحضارة العربية الإسلامية تعد أحد أهم هذه المنابع، فقد كان هناك أيضًا حضارات أخرى أضافت إلى التراث العربى العلمى والفلسفى والأدبى والفنى العديد من علوم المعرفة، ومن هذه الحضارات الحضارة المصرية القديمة، وحضارات الشرق الأدنى القديم، والهند، والصين، واليابان، والحضارة اليونانية والحضارة الرومانية. وعلى الرغم من أن تاريخ الاختراع والسياسة والعلم والفلسفة والفن وغيره ترجع أصوله إلى الشرق قديمه ووسيطه فإن العديد من الكتابات فى أوروبا ترجع ذلك إلى الحضارة اليونانية فقط، وتدعى أن العرب لم يكن لديهم حضارة تأسيسية فى الماضى، بل كانوا ظلاً لحضارة اليونان، وأن ما نحن عليه الآن من حضارة جديدة ليس سوى ظلاً لحضارة الغرب، لذلك يجب على العرب والشرقيين الانصياع لأساليب الحياة الغربية بكل ما فيها حتى يمكنهم السير فى ركب المدنية.

وإذا كنا نسلم لهؤلاء بأن أثر الثقافة الإغريقية كان فعالاً فى حركة نهضة أوروبا خلال العصور الوسطى، فإننا نتحفظ على أن الفكر الإغريقى هو الذى عاونها على

الخروج من ظلمات ذلك العصر، وتسبب فى فجر نهضتها الكبرى، ونقرر مع المنصفين من المؤرخين الأوروبيين أن تيار اليقظة الأوروبية ابتعد عن التراث الإغريقى واقترب ابتداءً من القرن الثانى عشر من موارد الثقافة العربية، التى احتفظت للإغريق بعلومهم وأضافت إليها وطورتها، ومن ثم ظهرت فى أوروبا بوادر نهضة علمية، أدبية ذات خصائص جديدة مختلطة بالعديد من الحضارات السابقة. خاصة الحضارة العربية الإسلامية[٧]، وإن كانوا قد أضافوا إليها من مبتكراتهم وجهودهم ما جعلها ترقى إلى طموح البشرية فى العصر الحالى.

أما عن أقوالهم بأن أدبنا، وعلمنا، ولغتنا، وتقاليدنا، وأحوال معيشتنا، ودينا لا يصلح للحضارة الحديثة، وأنه ينبغى علينا إذا أردنا مسايرة العصر أن نغير من أوضاعنا وننصاع انصياعًا كاملاً لأساليب الحياة الغربية، فهذا قول باطل، وما بنى على باطل فهو باطل. فالحقيقة إن حضارة الإسلام هى التى قلبت ظلمات أوروبا العصور الوسطى إلى نور، وإنها هى التى أرست قواعد الحضارة الحديثة التى بنت عليها أوروبا نهضتها بعد أن أضافت إليها حلقات جديدة من سلسلة العلم. ويؤكد ذلك المستشرق نيكلسون "بقوله" : إن أعمال العرب العلمية فى العصور الوسطى إتسمت بالدقة وسعة الأفق، وإن العلم الحديث استمد منها مقوماته بصورة أكثر فاعلية[٨]، كما يؤكده المستشرق "جوستاف لوبون" بقوله إن أوروبا مدينة للعرب بحضارتها، ولا يستطيع أحد أن يدرك تأثير العرب فى الغرب إلا إذا تصور حالة أوروبا عندما أدخل العرب الحضارة إليها[٩].

ومع كل ذلك وإثباتًا للحقائق الموضوعية دون الانحياز لطرف دون آخر فإنه يمكن القول بأن العلم أممى بطبيعته أسهمت كل الشعوب فى تطوره بإضافتها إلى سلسلته الطويلة بعض الحلقات، فإذا انطفأت جذوة العلم عن شعب حمل مشعلها شعب آخر وهذا ما ساعد على بقاء الحضارات، فالعلم فى خدمة الإنسان أينما كان هذا الإنسان أو أصله أو دينه أو لونه.

لقد جاءت الدعوة الإسلامية كدعوة عالمية شملت ما أتت به الرسالات التى قبلها فلم تدر لها ظهرها بل دعت إلى الإيمان بكافة الرسل. ونبهت إلى وحدة الرسالات السماوية وإلى اكتمالها بالإسلام. فالرسالات السماوية التى وفدت على البشر أمةً بعد أمة وجيلاً بعد جيل كلها ذات هدف واحد هو توجيه الإنسان إلى الخير، والإسلام لم يتحدث عن الأنبياء السابقين إلا بكل تقدير وتوقير، كما أن الكتب السماوية لم تتحدث عن أنبياء الله مثلما ورد ذكرهم فى القرآن الكريم. فالرسل فى الإسلام فروع شجرة واحدة، والأصل فى الأديان إنها رسالات حب، ودعوة للسلام والرحمة والتسامح والحوار لتحقيق التقارب بين البشر، والاعتراف بحق الآخر فى الاختلاف، ولكن أهواء البشر ورغبتهم فى التسلط تفسد أحيانًا هذه المفاهيم، إنه مع قبول الآخر يتولد الحوار الذى يتحول تدريجيًا إلى فهم الآخر ثم تقدير خصوصيته الثقافية والدينية فهل يمكن أن يتعلم الغرب ذلك، ويحصل على مثل جديدة تعوضه عن الأزمة الحضارية الحالية التى تنامت بسقوط الأيديولوجيات، وانتهاء الحرب الباردة، وانهيار نظام الثنائية القطبية، ويتوقف عن فكرة البحث عن عدو، وفكرة تصفية الآخر لتحقيق نظام عالمى أو كوكبى واحد هو العولمة، ويستبدلها بفكرة حوار حقيقى بين الحضارات يحقق الخير للبشرية، ويؤكد إنسانية الإنسان. إنه من المفيد للإنسانية أن يقوم بين البشر فى كل أنحاء العالم الحوار والتفاهم، والتعاون، والعدل، والبناء المشترك ولكن ذلك لا يتأتى عن طريق الهيمنة وفرض النفوذ بل عن طريق الحوار، وإيجاد قواعد وآليات مشتركة لمزيد من الفهم والتفاهم والتأثير، وإثراء التبادل والتكامل، ومد الجسور، وتوسيع الآفاق، وتعظيم دور المؤسسات. لذلك فإنه من الضرورى أن يجرى حوار حقيقى مع الولايات المتحدة وأوروبا يتناول توضيح الأمور، ويركز على الاختلاف فى النظرة إلى مفهوم الإرهاب، وإلى الموقف العربى المؤيد للحق، والمعادى للعنف حتى يمكن عبور الأزمات، والمناخ الدولى غير المستقر والأوضاع العالمية القلقة وإيجاد فرص للتلاقى والتواصل والتفاعل بين الحضارات واستمرار الإنسان فى أداء دوره على سطح الكرة الأرضية.

٥- صراع الحضارات عند فوكوياما، وهانتنجتون، وبرنارد لويس:

لقد أصبح التفاهم الدولى ضرورة للدول والشعوب من أجل فض منازعاتها ومواجهة مشكلاتها، كما أنه أصبح من المهم ضرورة الوصول إلى صيغة مشتركة للغة الحوار بين الثقافات المختلفة ويمكن عن طريقها تجسيد أخلاق الحوار وتنمية قيمه، ومع ذلك ونتيجةً لرغبة العالم الغربى فى البحث عن عدو جديد يصارعه، ونتيجة لازدياد ضعف الأواصر الاجتماعية والقيم المستقرة بين الناس فى المجتمعات الغربية حرض "فوكوياما" Fukuyama اليابانى الأصل الأمريكى الجنسية فى كتابه "نهاية التاريخ" حرض مفكرى العالم على اختلاف اتجاهاتهم على خوض نقاشات ثقافية حول مستقبل العالم بعد ثورة المعلومات وتفوق الحضارة الغربية على غيرها من الأيديولوجيات والحضارات لدرجة أنها أصبحت الحضارة الوحيدة القائمة الآن.

ثم جاء كتابه الثانى "الاختيار العظيم" ليرصد مرحلة انتقال العالم إلى القرن الحادى والعشرين مركزًا على الطبيعة البشرية وإعادة بناء النظام الإجتماعى ومؤكدًا على أن المجتمعات المتقدمة شهدت انهيارًا عظيمًا للعلاقات والأواصر الاجتماعية نتيجة ثورة المعلومات، لذلك فإن هناك ضرورة لإعادة صياغة النظام الاجتماعى، لأن الطبيعة البشرية لم تعد تقبل التعايش بالقيم والأعراف السابقة، فقد دخل الناس هذا العصر مع بداية عمل الإنترنت، كما اتسمت هذه الفترة بتدهور خطير فى الظروف الاجتماعية فتسارع انهيار العلاقات والصلات الأسرية كمؤسسة اجتماعية تسارعًا حادًا مما شكل انهيارًا عظيمًا فى القيم الاجتماعية التى سادت العصر الماضى. وإزاء ذلك بدأت قضية صراع الحضارات تأخذ نصيبًا من الإثارة والتضخيم، وساعد على ذلك كتابات المؤرخ الإنجليزي الصهيونى "برنارد لويس" المعادية للإسلام ومنها كتابه " أزمة الإسلام" The Crisis of Islam، وإزدادت الأمور توترًا والمشاكل تعقيدًا عندما فجر "صموئيل هانتنجتون" أستاذ التنظير فى مجال العلوم السياسية بجامعة هارفارد الأمريكية(١٠) موضوع صدام الحضارات بعد أن أعد دراسة عن "التغييرات فى مناخ الأمن والمصالح القومية الأمريكية "The Changing Security Environment

The Clash of Civili- بعنوان صدام الحضارات and American Interests" (National)"
zation وفيه تحدث عن الصراع القديم بعد سقوط الشيوعية وانهيار الثنائية القطبية واختفاء الصراعات الأيديولوجية بين الغرب الرأسمالى والاتحاد السوفيتى، وأوضح أن الصراع بين الحضارات سيحل محل الصراع الأيديولوجى وأشكال الصراع الأخرى. وقد نشر هذا البحث فى صيف عام ١٩٩٣ فى مجلة Foreign Affairs التى تعد أشهر مجلة أمريكية لبحوث "السياسة الخارجية" مما أثار الكثير من التداعيات. ولتوضيح ذلك الموضوع لابد من الرجوع إلى بعض نصوص ما ذكره هانتنجتون حول صراع الحضارات. يقول هانتنجتون "تقوم فرضيتى على أن المصدر الأساسى للصراع فى هذا العالم الجديد، لن يكون بالدرجة الأولى بسبب أيديولوجى أو اقتصادى إن الانقسام الأكبر للجنس البشرى والعامل الحاسم فى النزاعات سيكون بسبب الحضارة وستظل الدول القومية هى اللاعب الأقوى على مسرح الشئون الدولية غير أن الصراعات الرئيسية فى السياسة الدولية ستنشب بين الدول وبين مجموعة دول تنتمى لحضارات مختلفة .. وستكون حدود التوتر الفاصلة بين تلك الحضارات المختلفة هى ذاتها خطوط المعارك فى المستقبل. إن الصراع بين الحضارات إن هو إلا الطور الأخير فى عملية تطور النزاعات فى العالم الحديث .. ومع نهاية الحرب الباردة تخرج السياسة الدولية من تطورها إلى مرحلة جديدة يغدو قوامها الرئيسى من خلال التفاعل بين حضارة الغرب من جانب وبين مجمل الحضارات غير الغربية من جانب آخر، وكذلك التفاعل بين الحضارات غير الغربية ذاتها .. وخلال الحرب الباردة كان العالم ينقسم إلى أول وثان وثالث، ولكن هذه الفواصل بين العوالم الثلاثة لم تعد لها دلالة عندما تصنف .. ستكون الهوية الحضارية متزايدة الأهمية فى المستقبل، وقد قسم هانتنجتون عالم ما بعد الحرب الباردة إلى مجموعة من الحضارات فذكر "سيتشكل العالم إلى حد كبير نتيجة تفاعلات بين سبع أو ثمانى حضارات رئيسية تشمل الحضارة الغربية، الكنفوشية، اليابانية، الإسلامية، الهندية، السلافية، الأرثوذكسية، الأمريكية اللاتينية وربما الحضارة الإفريقية، أما الصراعات الأهم والتى ستنشب فى المستقبل فإن حدودها ستكون حدود التوتر الحضارى التى تفصل بين هذه الحضارات

الواحدة عن الأخرى .. لقد تحركت الأديان فى العالم فى شكل حركات سميت بالأصولية، وهى موجودة فى المسيحية الغربية، واليهودية، والبوذية، والهندوكية، كما هى موجودة فى الإسلام .. ويلاحظ أن النزعة المقاومة للعلمانية قد صارت أحد المعالم الاجتماعية فى نهاية القرن العشرين .. وإن المجابهة القادمة مع الغرب ستبدأ من جانب العالم الإسلامى. إن النضال من أجل نظام عالمى جديد سيتحقق بتحرك شامل للدول الإسلامية من المغرب إلى باكستان".

وهكذا أعاد "هانتنجتون" بأفكاره روح الحرب الباردة وقضية الفراغ الذى باتت أمريكا تستشعره نتيجه لغياب العدو الذى اعتادت وجوده باعتباره الآخر الذى يمثل لها ضرورة حياة ووجود(١١) فاوضح أن الإسلام أصبح العدو الأساسى للغرب وأن الصراع بين الغرب والإسلام سيكون النموذج الأكمل لصدام الحضارات وتنبأ بالصدام بينهما، كما حاول أن يضع الإسلام فى نفس الموقع الذى كان يشغله السوفيت، ويصور المسلمين على إنهم العدو الجديد للعالم الغربى، مستنداً فى ذلك إلى بعض المشاكل والصراعات الاجتماعية والاقتصادية وبعض أعمال العنف فى مناطق العالم الإسلامى. فأوضح أن الحضارة الإسلامية حضارة استبدادية مزجت بين الدين والسياسة واتسمت بظاهرة العنف والإرهاب، كما أوضح ضرورة هيمنة الحضارة الغربية على الحضارات الأخرى. وأبسط ما يقال عن خطأ هذه النظرية هو نظرتها غير الصحيحة عن الإسلام والأديان الأخرى. فالأديان والشرائع السماوية تحض دائمًا على التواصل، ونبذ التشاحن بين الأمم الشعوب، كما إنها تدعو إلى الحوار، ودعم التواصل والأمن والسلام بين الأجناس والشعوب. يضاف إلى ذلك أن العالم الإسلامى لا يخشى العولمة لأنه جزء مؤثر فيها، كما إن صلاته بدول العالم المختلفة تأسست على شبكة من العلاقات القوية.

والملاحظ أنه بعد أحداث ١١ سبتمبر فى نيويورك وواشنطون - التى كانت أكثر من مجرد زلزال لأمريكا - اكتشف المجتمع الأمريكى أن به ثغرات ونقاط ضعف، لذلك

كانت ردود فعله يكتنفها الكثير من العصبية والتخبط، كما تجددت فى ذهنه فكرة أن الإسلام هو العدو الجديد للغرب وأصبحت مقولة هانتنجتون عن صدام الحضارات هى النموذج التفسيرى لما حدث(١٢) خاصةً بعد أن تأكد معظم المتورطين فى الحوادث كانوا من المسلمين أو الذين يتسترون باسم الإسلام ويرتدون عباءته. وتعمد البعض تزييف شكل صورة الإسلام وحاولوا رسمها بشكل آخر يختلف تماماً عن طبيعته مع أن الإسلام دين يتسم بالسماحة والتحضر وبالفهم العميق لدوافع النفس البشرية ونوازعها المختلفة، وتعالت صيحات الغضب، والتحريض على العنف ضد المسلمين جميعاً، وكأن هذا الحدث كان بمثابة الذريعة لكى يدفع المسلمون الثمن فاعتُبر كل مسلم إرهابيا دون التفرقة بين مسلم مسالم يبحث عن طريقة هادئة للعيش، وبين عضو فى تنظيم القاعدة، وقد صدرت أبرز هذه الصيحات العنصرية من المؤرخ "برنارد لويس" الذى اعتبر أسامة بن لادن هو المعبر عن الإسلام ونياته تجاه العالم خاصة وإنه المتهم الأول فى أحداث ١١ سبتمبر(١٣) وإلى جانب ذلك أصدرت الصحفية الإيطالية "أوريانا فلاتشى" كتاباً بعنوان "كبرياء وغضب" يعتبر نموذجاً مليئاً بالكراهية، فهاجمت الإسلام والمسلمين بطريقة مهينة عنصرية ودعت إلى حرب دينية على المسلمين الذين يحرصون على القضاء على اليهود والنصارى.

وعلى الرغم من أنها لا تخفى إلحادها فإنها لعبت على المشاعر الدينية، وتتعامل على أساس الهوية الدينية، والنعرة الدينية، والعرقية، والفاشية، فأنكرت على الفاتيكان تعاطفه مع الفلسطينيين واعتبرت فى ذلك دعماً للإسلام الذى تحاول إظهاره باعتباره منبعاً للإرهاب، يضاف إلى ذلك أن هذا الكتاب ملىء بأكوام هائلة من الشتائم وبه دعوة إلى العنف والتحريض ضد المسلمين. هذا مثال من عديد من الأمثلة المعادية للمسلمين فمتى تنته عصور اختيار الأعداء بسبب عرقهم وديانتهم؟ ومتى تتوقف فكرة البحث عن عدو.

٦- محاولات البعض ربط ظاهرة الإرهاب بالإسلام:

لقد سعى أعداء الإسلام إلى ربط ظاهرة الإرهاب بالإسلام والحقيقة غير ذلك، فروح الإسلام وطبيعته تتنافى مع ذلك، لذلك هناك ضرورة لتبرئة الإسلام من الإرهاب، وفك الإرتباط البغيض بينه وبين الإرهاب. فالإسلام يؤمن بالأديان السماوية كافة والرسل، وإن القرآن الكريم يؤكد فى نصوص عديدة أن الدين الإسلامى لا يمكن أبداً أن يكون أساسًا للصدام، بل هو دين يزهو بأنه يحمى الأبرياء والمسالمين وأن من آياته إن (من قتل نفساً بغير نفس فكأنما قتل الناس جميعاً)- وإن أساس العلاقة بين الحضارات والشعوب هو الحوار وليس الصراع كما يتضح من الآية الكريمة سورة الحجرات (آية ١٣) ﴿يَا أَيُّهَا النَّاسُ إِنَّا خَلَقْنَاكُم مِّن ذَكَرٍ وَأُنثَىٰ وَجَعَلْنَاكُمْ شُعُوبًا وَقَبَائِلَ لِتَعَارَفُوا﴾ ولذلك فإنه من الخطأ المزج بين الإرهاب والأديان، فالأديان السماوية كلها ضد القتل وترويع الآمنين اللذين هما أساس أى عمل إرهابى، ويستوى فى ذلك الإرهابيون سواء كانوا مسلمين أو يهوداً أو نصارى أو من أى دين آخر.

وإذا كان الإرهابيون يعزفون على أوتار الأديان طلبًا لاستثارة العواطف الدينية للمجتمعات والشعوب وضماناً لاستمرار بقائهم، فإن ما يفعلونه يتنافى تماماً مع أى دين أو عقل أو منطق أو تشريع أو قانون فهذا الفكر المنغلق القائم على الكراهية ورفض الآخرين يريد أن يجر العالم إلى حرب دينية باسم الإسلام. وهذا الفكر يتطلب منا التصدى له بكل قوه وحسم حقيقة أن العديد من مشاكل المنطقة العربية فى حاجة إلى حل عادل خاصةً القضية الفلسطينية، حتى تستقيم الأمور وتتوقف حالة عدم الاستقرار ولكن ذلك لا يجب أن يرتبط بالإرهاب بل يرتبط بالنضال المشروع للشعوب فى سبيل التحرر، ويرتبط بضرورة البحث أولاً عن جذور هذه المشاكل وحلها حلاً عادلاً، بدلاً من اللف والدوران حولها رغبةً فى قلب الحقائق واغتصاب الحقوق من اهلها. نحن نعيش الآن حقبة الصراع بين الغرب والإسلام وكل طرف يحاول إثارة نعرات الكراهية ضد الآخر ففى الولايات المتحدة وأوروبا الغربية تم ربط الإسلام بالإرهاب وبدأ البعض يتجرأ على الإسلام، كما ظهرت نعرات تدعو إلى كراهية العرب

والمسلمين. وكان رد الفعل الطبيعي قيام الحركات الأصولية وغيرها بالدعوة إلى كراهية الغرب، وهذا الصراع ليس في صالح أحد من الطرفين، فالإسلام لن يقهر الغرب، كما أن الغرب الأوروبي لن يقهر الإسلام، وليس بينهما من سبيل سوى التعايش والحوار وإيجاد المناخ الثقافي لقبول الآخر ودحض مقولات الصراع التي روّج لها البعض ويجب على العالم التحرك لمواجهة خطر ما يسمى بصراع الحضارات عن طريق نشر فكر وثقافة قبول الآخر[١٤]. فلنشارك جميعًا في بناء حياة أفضل للجميع تقوم أساسًا على الاعتراف بالغير، وتعاون الحضارات بدلاً من صدامها، وتفهم دوافع المجتمعات الإنسانية بتنوعاتها كافة، والاقتراب العادل من المشاكل كافة وفي مقدمتها القضية الفلسطينية التي تزيد من التوتر وعدم الاستقرار، وتصل بالعالم كله إلى درجة اليأس والغليان. كما يقتضي منا الأمر إبراز التكامل والتفاهم القائم بين الحضارات في مواجهة دعاة الصدام والصراع بين الحضارات[١٥]، ودعم استخدام الأديان لنصرة قوى التسامح والمحبة في مواجهة قوى الشر والعدوان، ولإعلاء القيم الإنسانية النبيلة لكي تسود الحياة البشرية قيم الحق والخير والسلام وتعلو فوق المصالح القومية الضيقة.

٧- ضرورة تفعيل حوار الحضارات:

إن هناك ضرورة ملحة لتفعيل حوار الحضارات للأسباب التالية:

١ - عدم انزلاق القوى الكبرى مثل الولايات المتحدة - التي أصبحت القوة العظمى الوحيدة في العالم - إلى طريق الحرب والتدمير بحجة محاربة الإرهاب خاصة بعد أحداث ١١ سبتمبر مما يهدد الحضارة الإنسانية بالفناء.

٢ - توضيح حقيقة الإسلام والشرق وتصحيح الصورة غير الصحيحة بالنسبة لها، ومواجهة الدعاية المغرضة ضد الإسلام والمسلمين عن طريق الفكر الإسلامي المعتدل المؤمن بالتعايش مع الآخر، ومواجهة الفكر المتطرف الذي يزعم الانتماء إلى الإسلام.

٣ – مد الجسور إلى كل الحضارات وعدم التركيز على الولايات المتحدة وأوروبا، ومحاولة إيجاد مفاهيم مشتركة تمثل جسورا للتلاقى بين الإسلام والغرب، تبرز من خلالها القيم الإنسانية واعتبارها معياراً يلتزم به الجميع.

٤ – محاولة إثبات إنه لا توجد حضارة بمفردها تستطيع النهوض بالمسئولية كاملة إزاء الإنسانية كلها وإنه لا توجد حضارة تستطيع الادعاء بحقها المطلق فى تقديم صيغة كاملة لإدارة هذا العالم الذى نعيش فيه خاصةً وأن الحضارة الحديثة حضارة عامة أسهم فى بنائها أبناء البشرية جمعاء.

٥ – الاتسام بشجاعة مراجعة الذات، والتخلص من سمات المراوغة والتمويه والإستكبار وإختلاق الذرائع.

٦ – مناقشة مفهوم العولمة، ومدى ارتباطها بلقاء الحضارات وتواصل الثقافات، والتفاعل مع الآخرين وإثبات أن اختلاف الحضارات يجب ألا يكون مصدر فزع بل تواصل متبادل مبنى على التسامح الثقافى(١٦).

كل ذلك يقتضى أن يتحلى الجميع بالقدرة على المصارحة الحضارية خلال طرح أسئلة الحوار.

إن العالم اليوم فى أمس الحاجة إلى إعادة غرس واستنبات منطلقات ومنهجية الحوار، كما أن على العرب والمسلمين ضرورة المشاركة باقتدار فى حوار الحضارات المعاصر، والوصول إلى رؤية ثقافية جديدة مستمدة من تراث الأمة، ومتفاعلة مع ما حولها من ثقافات الشعوب ذات التوجهات الإيجابية نحو العدل الإجتماعي والاقتصادى والعدل السياسى القائم على حق تقرير المصير، وعدم التعامل فى القضايا الدولية بمكيالين، ثقافة تساير الحق والإخاء البشرى والعلم، لا تساير ظهور قطب جديد يقود العالم أو مارد واحد يسيطر على الكون بل ثقافة تحترم قيمة الإنسان وحقوقه وحريته فى إطار من المساوة بين كل الأجناس والأعراف والأديان، وتحفظ حق الشعوب فى الاحتفاظ بخصوصيتها الثقافية والحضارية وعدم التدخل فى شئونها.

٨- أحداث سبتمبر وضرورة إعادة النظر فى ثقافة الحوار بين الحضارات:

إن ما حدث فى سبتمبر ٢٠٠١ يفرض علينا درجة من الوعى وإعادة التفكير فيما تم إنجازه لأن بعض تصوراتنا للمستقبل يجب أن يعاد النظر فيها لذلك فإن هناك أساليب جديدة فى العلاقات بين الدول يجب أخذها فى الاعتبار بعضها يتصل بالاتجاهات الثقافية السائدة وإمكانية عمل استراتيجية ثقافية مستقبلية، وبعضها يتصل بآليات العمل الثقافى، وهناك أيضاً ما يتصل بالتحديات التى تواجهها بعد الأحداث الأخيرة وسبل التصدى لها، فمجموعات التطرف الدينى وتأثيرها المدمرفى الثقافة يمثل تحدياً للعقل مما يلزم تحقيق توازن بين الفكر الدينى والدنيوى حتى يتمكن من الانفتاح على العالم والأخذ بكل جديد فى مجال المعرفة والتطور الخلاق، والتقدم والابتعاد عن التطرف، كما تفرض علينا أيضا تأصيل الهوية المصرية بما لا يتناقض مع الانتماء القومى العربى والإسلامى وكذلك العالم الخارجى فمصر بحكم موقعها الجغرافى الفريد ملتقى الثقافات والحضارات كما تتميز حضارتها بالقدرة على الاستيعاب والحوار.

لقد أثبتت أحداث سبتمبر غياب ثقافة الحوار بين الحضارات كما أثبتت طغيان المفهوم السياسى على المفهوم الحضارى، لذلك فالأمر يقتضى الآن الانفتاح على الآخر، والرغبة فى معرفة أصول الحضارات، والتكاتف لإعادة النظر فى قضايا الكون من المنظور الإنسانى. لقد تبين للولايات المتحدة ضرورة بدء الحوار مع قطاعات كبيرة من البشر، وعلى العالم الإسلامى أن يتحرك ويقدم نفسه لتغيير صورة هذا الصراع من الإطار السياسى إلى الحوار الثقافى كما يقدم نفسه إلى الأطراف الأخرى بالصورة الحقيقة والصحيحة للدين الإسلامى الذى استطاع أن يفجر طاقات الإنسان فى كل مكان، والذى استطاع أن يؤسس حضارةً عريقةً تفاعلت إيجابيًا مع كل حضارات العالم وشعوبه حتى أصبحت جزءاً من الحضارة الإنسانية يضاف إلى ذلك أنه لا يجب علينا أن نتحاور بأسلوب الماضى عن حضارتنا فحسب بل نتحاور فيما يمكن أن نقدمه للبشرية من إنجازات جديدة تساهم فى صنع التقدم، كما يجب علينا

إدراك أهمية المبادرات التى تأتى من الغرب للمصالحة والتقارب، والتقاط الإشارات الداعية إلى الحوار والتفاهم.

إن المرحلة القادمة خطيرة نظراً لما يشهده العالم حالياً من قلق واضطراب، وما يعيشه من توتر وعدم استقرار ومشاهد عنف صارخ فى كل مكان فى أعقاب حالة الاهتزاز التى انتابت الولايات المتحدة التى تعد القوة الأعظم فى عالم القطب الواحد بعد زلزال الحادى عشر من سبتمبر الذى أصابها وأصاب العالم معها بحالة هيستريا الذهول وصعوبة تصور ما حدث. لذلك فالأمر يحتاج لمبادرة حضارية عربية تسعى لمواجهة فكرة أن كل عربى إرهابى، وهو ما ساهمت فى تكريسه الصهيونية، كما إن الأمر يقتضى تغيير صورة العرب فى الإعلام الأوروبى، وتوضيح أنه لا علاقة للإسلام بالإرهاب خاصةً وأن الإسلام قد أرسى من المفاهيم والقيم والقواعد ما قد يكفل علاقات مجتمعية سوية، كما أن كل النظريات والقوانين العلمية الحديثة والمعاصرة نجدها كامنة فى القرآن الكريم(١٧).

٩- خاتمة :

ومما سبق يتضح أن للإنسانية تراثًا كبيرًا من القيم والمعتقدات قد يكون متباينًا في ظاهره، في حين إنه يعبر في صميمه عن وجهات نظر متماثلة تدافع كلها عن حقوق الإنسان وكرامته، وتدعو إلى التفاهم والمحبة. ولاشك في أن توسيع المعرفة بهذه الثقافات والقيم سيؤدى إلى إضعاف النزعات الداعية إلى صراع الحضارات، وبالتالى الإسهام في تذليل الكثير من العقبات التى لا تزال تعترض السبيل إلى التفاهم الدولى.

إن مشكلة التفاهم الدولى هى مشكلة علاقات بين الثقافات يجب أن تتطور لإيجاد مجتمع عالمى جديد قوامه التفاهم والاحترام المتبادل، وهذا المجتمع يجب أن يأخذ صورة نزعة إنسانية يتحقق فيه الشمول بالإعتراف بقيم مشتركة تحت شعار تنوع الثقافات، فالعالم يمر منذ ما يزيد على السنوات العشر خاصة بعد تفكك الاتحاد السوفيتى وإنهاء الحرب الباردة بحالة من حالات عدم الاستقرار تزامن معها فكرة التبشير بنظام دولى جديد يكون بديلاً عن النظام الدولى الذى كان سائدًا في أعقاب الحرب العالمية الثانية، ونأمل أن يضمن هذا النظام الجديد حق الأمم الصغيرة قبل الكبيرة، وألا يكون انعكاسًا لإرادة المنتصر. كما حدث في الأنظمة الدولية السابقة، وأن يأتى بقيم وأراء وأفكار تسعد البشر ولا تكون فيه السيطرة لطرف واحد. وأن تكون قائمةً على التعاون والتفاهم وحركة المزج بين الحضارات المختلفة لا على نظام يفرض مفاهيمه على الناس فرضًا بما يعنى طمس الهوية الوطنية والقومية للأمم والشعوب.

لقد روج البعض لمفهوم العولمة بأنها سيطرة ثقافة معينة، وفرض مفاهيم واحدة على كل البشر والحقيقة إنها نتيجة طبيعية لسرعة الاتصالات، وإنها حركة أخذ وعطاء، ولكن الطرف الأقوى سيكون بالتأكيد أكثر مساهمةً في حركة العولمة، والعالم العربى الإسلامى لا يخشى العولمة؛ لأن لديه الكثير مما يعطيه خاصةً وأنه يمثل أعظم الحضارات، لذلك فعليه ألا ينكفىء أو ينغلق على نفسه بل عليه أن يوضح لكل الأطراف

الصورة الحقيقة والصحيحة للإسلام الذى استطاع أن يفجر طاقات الإنسان فى كل مكان، والذى استطاع تكوين حضارة عريقة تفاعلت إيجابيًا مع حضارات جميع الشعوب وامتزجت بسخاء فى تكوينها فأصبحت جزءًا أساسيًا من الحضارات الإنسانية الراهنة، لذلك فهو لا يخشى العولمة خاصة وأن بداخله قوةً كامنةً مهمةً قادرة على المشاركة فى هذا النظام مع المحافظة على هويتها وأصالتها فى نفس الوقت، كما أن على الولايات المتحدة التى تقف الآن فى مفترق الطرق أن تستغل إمكاناتها الهائلة لتكون ركيزة للاستقرار العالمى وأن تلتزم بالتعقل فى سياساتها، وتتريث فى فكرة توسيع دائرة الحرب بهدف الإنتقام، وأن تلتزم بالمثل العليا التى يجب أن تلتزم بها أقوى دولة فى العالم لا أن تنجرف بقوتها إلى الجانب الظلامى فتقوم بتوسيع دائرة الحرب فى ظل ذرائع وجدل قد ينحرف بالقوة الروحية الهائلة للأديان إلى مسار ظلامى، فإعلان الولايات المتحدة لتغيير النظام فى بعض الدول عن طريق التدخل العسكرى يعنى هدمًا كاملاً لمبدأ أساسى من مبادىء الأمم المتحدة والقانون الدولى والشرعية وهو "عدم جواز التدخل فى الشئون الداخلية للدول"، كما إن مفهومها للإرهاب وتقسيمها لدول العالم إلى محورين محور الشر، ومحور الخير، يمكن أن يؤدى بالعالم إلى مشاكل لا تحمد عقباها.

إننا نأمل أن تمثل الولايات المتحدة بما تملكه من إمكانات عسكرية واقتصادية ضخمة الخير والعدل والحق، وأن تتمسك بالمثل التى طالما نادى بها روادها الأوائل الذين طالما نادوا بأن تكون أمريكا رافعةً شعلة الحرية خاصة وأن أى دولة تحاول حل مشاكلها بالقوة تجد فى النهاية أن للقوة حدودًا وردود فعل، وأن لها مردودًا ليس بالضرورة محققًا للأهداف التى بدأت بها[١٨].

وفى النهاية نؤكد على القول إن الإسلام الذى يدين به أكثر من بليون مسلم، ويشكل قوة كبرى فى عالم اليوم، ويشغل جزءًا كبيرًا من مساحة الكرة الأرضية هو فى حقيقته وجوهره يتميز بالتسامح، ويقر بتعددية الثقافات والأعراق Multi Cultural

and Multi Ethnic وإن إيحـاء البـعض بأن الإسـلام وريث الخطر الشـيـوعى هو إيحـاء باطل روجه أعداء الإسلام للإساءة إلى الإسلام.

إن الحضارة العربية الإسلامية أمام خيار تاريخى وتحديات لم يسبق لها مثيل من قبل، وعليها أن تقدم للبشرية خبراتها وتراثها الأصيل حتى يتعرف الآخر عليها كما ينبغى ألا تتوقف معادلة الحوار الإسلامى الغربى على عظمة تاريخنا فحسب بل يجب التطرق أيضًا إلى قدرتنا على المساهمة فى التقدم الإنسانى وخير البشرية، والطموح إلى عالم يقوم على تكامل الرؤى والأفكار وتبادل المنافع، والاعتراف بذاتية الآخر، وإثبات أن حضارات الشرق والغرب عندما تتبع لغة الحوار تنتج أحلى الثمار وأن مستقبل الإنسان يكمن فى قلوب وعقول البشر أكثر مما يكمن فى القوة السياسية أو التكنولوجية.

ومن كل ذلك نخلص أن ما ذكره "صموئيل هانتنجتون" و "برنارد لويس" وغيره حول حتمية الصراع وبأن حضارة الغرب أعلى من حضارات العالم الإسلامى كل ذلك يدل على الجهل بالتاريخ، وأن هذا الجهل وهذه المفاهيم الخاطئة هما أساس المشاكل، وأن الفرصة لازالت سانحة لإقامة عالم يسوده السلام والاستقرار والاحترام المتبادل بين الأمم والشعوب وهذا لا يتأتى إلا بتهيئة الظروف المناسبة التى تستطيع الأجيال القادمة النظر إلى المستقبل مدعومة بالأمل فى غد أفضل.

الهوامش

(١) للتفاصيل، انظر بحثنا المعنون: ولع الفرنسين بحضارة مصر القديمة، مجلة بريزم، العدد ١١/٢٠٠٤، ص ٧٣.

(٢) انظر مقدمة ابن خلدون، القاهرة، المطبعة المصرية، ص ٢٦١.

(٣) Oswald Spengler: The Decline of the West, 1939.

(٤) Arnold Toynbee: A Study of History, Oxford University Press, 1939.

(٥) جوستاف لوبون: حضارة العرب، صفحات ٢٦، ٥٦٦، ٥٦٩.

(٦) للتفاصيل انظر. سعيد عاشور: المدنية الإسلامية وأثرها في الحضارة الأوروبية.

(٧) للتفاصل أنظر: هاملتون جب: دراسات في حضارة الإسلام.

(٨) R.A. Nicholson: ALiterary History of the Arabs p. 281.

(٩) G. Leobn: La Civilisation des Arabes p. 614.

(١٠) يشغل أيضًا منصب مدير معهد "جون أولين" للدراسات الاستراتيجية ورئيس أكاديمية هارفارد للدراسات الدولية كما إنه عمل في لجنة الأمن القومي خلال إدارة الرئيس الأمريكي جيمي كارتر.

(١١ الهلال: نوفمبر ١٩٩٧، دراسة للأستاذ محمود أحمد تحت عنوان حوار مع صاحب نظرية "صدام الحضارات".

(١٢) الأهرام في ٢٥ أكتوبر ٢٠٠٢، تحت عنوان صدام حضارات أم أصوليات أم مصالح.

(١٣) للتفاصل انظر: برنارد لويس: الإسلام وأزمة العصر، ص ١٧

(١٤) ميلاد حنا: قبول الآخر، ص ١٦٣-١٦٥.

(١٥) أشار الأمير تشارلز ولي عهد بريطانيا إلى ذلك بقوله أن الإسلام هو دين الاعتدال، وأن التطرف ليس حكرًا على الدين الإسلامي بل هو موجود في ديانات أخرى، كما أوضح أن الإسلام يعد جزء من ماضي الغرب وحاضره وإنه ساهم في تكوين أوروبا الحديثة. انظر ندوة التقاء الحضارات في عالم متغير، ص ٣٢٢.

(١٦) السيد ياسين: حوار الحضارات الغربي الكوني والشرق المتفرد، ص ٧٧.

(١٧) محمد مجدى الجزيرى: الحوار بين الحضارات بين الواقع المعاش والاستثمار السياسى، ص ٢٨٢

(١٨) من حديث لأحمد ماهر وزير خارجية مصر فى ندوة أخر ساعة، انظر مجلة أخر ساعة فى ١٤ أغسطس ٢٠٠٢، ص ٦- ٨.

المحور الخامس

صورة العرب عند الغرب

عندما تكتشف فرنسا روحانية الإسلام

ليلى عنان(*)

لماذا فرنسا ؟

لأن فرنسا كانت لها من قديم الزمان ،علاقة خاصة بالإسلام ، مع أن فرنسا كانت "الابنة البكر للكنيسة" كما كان يقال . وكلنا نعرف قصة الساعة المائية التى أهداها هارون الرشيد فى القرن التاسع الميلادى إلى الإمبراطور شارلمان ، وهى تدل على علاقات دبلوماسية وطيدة بينهما .

وفى فرنسا ، ترجم القرآن لأول مرة فى القرن الثانى عشر بعد ذلك ؛ ومنها انطلقت الحروب الصليبية بدعوة من بابا فرنسى ؛ وعندما شملت الحرب كل ممالك أوربا ، كان أغلب الفرسان الصليبيين من الفرنسيين . لذا كانوا يلقبون "بالفرنجة" ، أى "الفرنك" . وملك فرنسا ، فرنسوا الأول ، هو من أقام علاقات ودية مع العثمانيين ، فكانت معاهدة الامتيازات مع الباب العالى فى القرن السادس عشر ، ليطعن بها الملك عدوه اللدود فى الإمبراطورية الرومانية الجرمانية المقدسة ، الإمبراطور المسيحى الذى توجته الكنيسة ، كما كانت تتوج أيضاً ملوك فرنسا .

وفى نهاية القرن الثامن عشر ، أرسلت فرنسا الضباط ليساعدوا السلطان على تحديث جيشه ؛ وكاد بونابرت أن ينضم إلى البعثة العسكرية المتجهة إلى اسطنبول فى ١٧٩٥ .

(*) أستاذ الحضارة الفرنسية . كلية الآداب – جامعة القاهرة .

كان القرن الثامن عشر قد اكتشف إسلامًا جديدًا ، لا علاقة له بالخزعبلات والإهانات التى اتصف بها طيلة القرون السابقة : كانت الكنيسة قد أطلقت الشائعات المضللة خوفًا من امتداد الاسلام إلى مسيحيى أوربا ، كما حدث فى إسبانيا ، بعد أن اجتاحت جيوش المسلمين جنوبى فرنسا ، ووصلت إلى مدينة بواتييه Poitiers فى قلب البلد ، حيث هزمت عام ٧٣٢.

كان يقال مثلاً أن المسلمين يعبدون رجلاً برأس حمار ؛ وأن أحد الحجاج شاهد بأم عينيه فى الأرض المقدسة ، تمثالاً من الذهب الخالص لإله المسلمين محمد ، يسجدون له فى معبدهم ، وأن هذا المحمد كان له ألف زوجة ، فدينه يسمح بذلك ... والكثير من التخاريف الأخرى .

إلى أن كان القرن الثامن عشر ، وقراءته الجديدة للقرآن والإسلام . والقرن الثامن عشر هو قرن "الفلاسفة" ، أصحاب هذا التيار الفكرى العقلانى ، المتسامح ، المتفتح ، الذى اجتاح أوربا فى ذلك العصر . لكن "فلاسفة" فرنسا عُرفوا بعدائهم الشديد للدين عامة ، وللكاثوليكية بالذات ، دين الدولة والغالبية العظمى للفرنسيين . وكان أشد المهاجمين لروما وقساوستها ، المفكر الساخر المعروف فولتير Voltaire.

إنه أول من كتب التاريخ من منظور علمى موضوعى علمانى . كانت كتابة التاريخ من قبله إعادة سرد ما قيل فى الكتاب المقدس (وما قصة البشرية الا قصة بنى إسرائيل) ، ثم أهم أحداث تاريخ المسيحية . وقرأ الغرب لأول مرة عن حضارات غير حضارته (وكلمة حضارة نفسها كانت جديدة حينذاك) ؛ قرأ الغرب عن العرب وحضارتهم ودينهم ونبيهم فى كتاب فولتير الشهير "دراسة فى العادات" L'essai sur les moeurs وأظهر فولتير احترامًا شديدًا للإسلام ، فهو دين وجد فيه ما لم يجده فى الدين المسيحى من عقلانية ، ولا قساوسة ، ولا طقوس غامضة ، ولكن تسامحًا بهره ، واهتمامًا كبيرًا بعدالة اجتماعية كان المؤلف يفتقر إليها بشدة فى الديانات الأخرى . يقول مثلاً إن الاهتمام بالفقراء موجود فى كل الأديان ، ولكن

الإسلام هو الدين الوحيد الذى جعل من الزكاة أحد أعمدته الخمسة الأساسية ليكون الإنسان مسلماً . وأعرب فولتير فى دراسته هذه ، عن إعجابه الشديد بالنبى محمد وشخصيته وإنجازاته . ولكن من يقرأ الكتب العلمية إلا الصفوة وهى طبعاً محدودة فى عددها ؟ .

ومع الأسف أيضاً أن فولتير كتب مسرحية "ماهوميه أو التعصب" ، يظهر فيها "ماهوميه" هذا كدجال يستغل الدين وإيمان مريديه ، لتحقيق كل هوى فاسد فى نفسه . وسقطت المسرحية فى حينها لأن الجمهور الكاثوليكى فهم طبعاً أن فولتير يقصد بها قساوسة الكنيسة وليس الإسلام بالذات . وللأسف الشديد ، سقط هذا المعنى الدفين بمرور الوقت ، ولم يتبق من ذكرى إلا أن فولتير هاجم الإسلام ونبيه ؛ وأصبح لاسم "ماهوميه" معنىً معين لكل ما يسيء للنبى محمد (ص) والإسلام . وعلى الرغم من ذلك ، أعرب نابليون بونابرت أكثر من مرة عن إعجابه الشديد بالإسلام ، واحترامه "للماهوميه" .

كان يقول إن الاسلام أحسن الديانات السماوية الثلاث ؛ وكان يتعجب ويعجب بسرعة انتشاره فى أقل من مائة عام ، بينما احتاجت المسيحية الى عشرة قرون لتؤمن بها أوربا . لم يمنع هذا طبعاً أنه أكد كاثوليكيته وهو على فراش الموت ، بعد أن قضى حياته مستعملاً المسيحية ، والإسلام ، كسلاح فى معاركه السياسية .

وبعده ، عادت سيطرة الكنيسة على فرنسا مع عودة الملكية ، وعادت كراهية الفرنسيين للإسلام فنياً وسياسياً . ففى النصف الأول من القرن التاسع عشر ، قامت الحرب التى سميت فى الغرب "حرب تحرير اليونان" ، ضد العثمانيين ؛ حولها الشاعر الكبير فيكتور هوجو Victor Hugo إلى حرب بين الهلال والصليب ، وأصبح الهلال "وابراهيم" (باشا) رمزين لوحشية الإسلام وتعصبه .

وبعد غزو فرنسا لمدينة الجزائر فى ١٨٣٠ ، أصبح المسلم هو العدو الذى يسفك الدماء ، قاتل الجند الفرنسيين ؛ وكان أول ما فعله هؤلاء الجند تحويل كل المساجد إلى كنائس .

وبعد أن كان الفنانون يتخيلون انتصارات بونابرت فى مصر ، وكل لوحاتهم تمجد الجنرال المنتصر فى الشرق على المسلمين أصبحت اللوحات تجسد التهويمات الحسية لرساميها ، فيرى الجمهور شرقًا مسرحًا لرذائل تحدث فى حريم السلطان المسلم . وكأننا عدنا إلى القرون الوسطى عندما كانت الكنيسة تتهم الإسلام بكل التهويمات الجنسية لعدو سيء النية وكانت حركة السياحة فى منطقة الشرق الأوسط ، ومصر وفلسطين وتركيا ، قد زادت بدرجة ملحوظة ، وكثرت كتابات الرحالة فى بلاد الإسلام ، وقد عاد الإيمان بالدين المسيحى الكاثوليكى مسيطراً مرة أخرى على النفوس ، بعد انصرام القرن الثامن عشر وعقلانيته المفرطة .

كان السياح والحجاج إلى قبر السيد المسيح فى فلسطين ، يمرون على مصر بسبب الآثار القديمة ، وعلاقة مصر الوطيدة بقصص الكتاب المقدس ، فى العهد القديم . وكان أهم هؤلاء السياح الشاعر المؤلف جيرار دى نرفال Gerard de Nerval الذى عاش فى القاهرة بضعة أشهر عام ١٨٤٨ ، وكان هدف رحلته الكشف عن أسرار الربّة "إيزيس" الفرعونية . وهو يحكى فى كتابه الشهير "رحلة إلى الشرق" Le Voyage en Orient كيف أنه تخلص قبل وصوله ، من أى فكر مسبق ، حتى تكون نظرته موضوعية . والحق أن الكل كان يقول هذا الكلام ، ولكنه الوحيد الذى طبق فعلاً هذا المبدأ العلمى النبيل . فمثلاً كان نرفال من أشد المعجبين ببونابرت إلا إننا لا نقرأ سطرًا واحدًا يمجد غزوه لمصر ، أو يشيد بآثاره الرائعة فيها ، كما كان يفعل باقى الرحالة .

وتكون المفاجأة ، لنا وله : جاء يبحث عن إيزيس الفرعونية فاكتشف الإسلام والمسلمين ، وكان غالبًا ما يلقبهم "بالأتراك" كما كانت العادة حينذاك ، إن أول ما يَعجب له نرفال ويُعجب به ، معاملة الإسلام والمسلمين لعبيدهم ، فيقارن مثلاً بين ما يراه فى مصر من رعاية لهم واحتضان عائلى ، وما يعرفه عن معاملة العبيد فى أمريكا .

ثم تكون هذه الصفحات الرائعة ، التى يصف فيها نرفال عودة الحجاج من الحجاز ، وموكبهم ، الذى جعل نرفال يقول عن بونابرت ، إن المواكب التى كان ينظمها ، ويفتخر بها ، تبدو بالمقارنة مواكب على مسرح أوبرالى كاذب . وهذه الصفحات تنم عن تأثر بالغ وانبهار لا حد له ، لما يشع من هذا الموكب من روحانية ، جعلته وهو الملحد تلميذ الفلاسفة التنويريين ، يصبو إلى هذا السمو فى المشاعر الروحانية .

ولن تصمد هذه الرؤية أمام المد الاستعمارى الجديد ، والتنافس بين كبرى الدول حينذاك ؛ وقد تحولت بلاد المسلمين إلى أرض مباحة ، فهى لأجناس دنيا متخلفة ، من الواجب استعمارها ؛ إنه "عبء الرجل الأبيض" ، ورسالته النبيلة فى نظره ، فى واجب "تحضير" هذه الشعوب . وقد اهتم فى هذا النصف الآخر نفسه من القرن التاسع عشر ، اهتم كثير من المفكرين والأدباء بالإسلام ، الذى أصبح قريبًا بسبب السياسة وما سمى "بقضية الشرق" ، التى أخذت تتفاقم مع أطماع الدول الكبرى . وقد يكون من أهم من كتب عن الإسلام بروح موضوعية واحترام بالغ ، الشاعر الكاتب السياسى ألفونس دى لامرتين Alphonse de Lamartine، وإعجابه بالنبى محمد (ﷺ) والدين الإسلامى ؛ لم يؤثر هذا طبعًا على كاثوليكيته الراسخة ، إلا إنه لم يستطع التخلص من الروح الاستعمارية ، التى اتصف بها القرن التاسع عشر ، وقد ساعد ضعف الإمبراطورية العثمانية ، رمز الإسلام فى أوربا ، ساعد على تناميها ، ونجاح خططها .

ومن أهم المفكرين الذين كتبوا عن الإسلام ، رينان Renan الذى حاربه كما حارب المسيحية . واتصفت كتاباته بعدوانية شديدة للجنس السامى ، سواء كان يهوديًا أو مسلمًا .

وامتدت الحروب الاستعمارية ، وأخذ صلف "الرجل الأبيض" يتنامى ، مع الانتصارات الحربية فى شمال أفريقيا وغربها ؛ وأصبح الإسلام العدو الأول لشعب ، يظن إنه أسمى جنس فى الوجود .

وجاء القرن العشرون بحروبه التحريرية ، التى عمقت هذه المشاعر العدائية ، وضاع وسط صخب السلاح ، ما كتبه الكثير من المفكرين الجادين ، الدارسين النزهاء ، الذى لم يقرأ، ولم يفهم لهم كالمعتاد ، إلا نخبة من الصفوة لاتأثير لها على العامة . لذا ، لن نعجب إذا عرفنا أن مساجين معتقلات النازى ، كانوا يلقبون زملائهم من الضعفاء والمحتضرين "بالمسلمين" .... !!

وزاد الطين بلةً عند نشأة دولة إسرائيل ونجاحها فى إقناع الجمهور الأوربى أن المسالة ليست سياسة ولا حرب استعمارية ، إنما كره من العرب المسلمين لليهود عامةً كما كان هتلر يكرهم ويريد فناءهم ! وبعد ذلك ، عندما حصلت الجزائر على استقلالها ، وكان يهود الجزائر يتمتعون بالجنسية الفرنسية ، هاجر هؤلاء اليهود إلى فرنسا ، وقلبهم كله بغض "للمسلمين" الذين انتصروا ، فكان رحيل هؤلاء "اليهود الفرنسيين" إلى فرنسا ، هذا البلد الغريب عليهم ، والذى لم يحسن استقبالهم . إلى أن استقرت الأمور ، واستولى هؤلاء المهاجرون الجدد على أهم وسائل الاعلام وأكثرها خطورة ، وهى الصحافة والتليفزيون بالذات ... واستمر بث السم ضد "الإسلام والمسلمين الذين يكرهون اليهود المساكين ، فبعد أن اضطهدتهم النازية ، أصبح الإسلام يلعب دورها الآن" ...

ومن تتبع عن كثب "معركة الحجاب" فى فرنسا ، سيعجب لهذا الكم من الاحتقار والبغض والكراهية الذى انفجر حينذاك ... وهذا لا يمنع الدراسات الجادة التى تبرز كل ما فى الإسلام من نور وروحانية ومحاسن . ولكن من يقرأ لها أو يقتنع بها ، خاصة بعد أحداث " الحادى عشر من سبتمبر " فى أمريكا ، وتصور كل مسلم على أنه إرهابى خطير ، فإن عدده محدود طبعاً .

وأملنا أن تجتاح العالم الغربى ، موجة أخرى من العقلانية التى سادت أوربا فى القرن الثامن عشر ، فيقبل الغرب مرة أخرى أن ينظر إلى الإسلام بعين موضوعية ، فيرى ما فيه من حضارة .

كراهية العرب والمسلمين واحتقارهم
فى ثقافة الغرب

عاصم الدسوقى(*)

منذ أن وقع الصدام بين الشرق والغرب فى أواخر القرن الحادى عشر ممثلا فى الحروب التى شنها أمراء إقطاع أوربا بمباركة البابوية في روما والتى عرفت اصطلاحا بالحروب الصليبية، بدأت صفحة من العلاقات المتوترة بين الجانبين كانت أول سطورها تنمية ثقافة كراهية الغرب "المسيحى" للشرق "الإسلامى" بوسائل مختلفة ابتداء من المدرسة فى ذلك الزمن البعيد إلى وسائل الإعلام فيما بعد وفى مقدمتها الصحافة وسائر المؤسسات الثقافية.

وبعد أن تمكن صلاح الدين الأيوبى من هزيمة الصليبيين وإخراجهم من ديار العرب فى بلاد سوريا الكبرى هدأت المواجهات فترة من الوقت، ثم تجدد الصراع مع توسع العثمانيين فى بلاد البلقان "المسيحية" (ابتداء من عام ١٣٤٥) واصطدامهم بالامبراطورية البيزنطية (الروم الشرقيون) إلى أن دخلوا عاصمتهم القسطنطينية فى ١٤٥٣ واعتبروا ذلك فتحا حتى لقد تلقب محمد بن بايزيد الذى قاد الهجوم بالسلطان الفاتح. وعند ذاك تجددت فصول المسألة الشرقية وهو مصطلح صكه الغرب للتدليل على كيفية التعامل مع دولة إسلامية غزت بلاداً مسيحية وسيطرت عليها.

وكان من الطبيعى والحال كذلك أن يحدث الصدام مع الدولة العثمانية وخاصة من جانب القوى المسيحية المجاورة لها وفى مقدمتها روسيا والنمسا. ولعل متابعة أبرز

(*) أستاذ التاريخ الحديث والمعاصر ـ كلية الآداب – جامعة حلوان

سنوات المعارك التى نشبت بين الطرفين وليس كلها تبين حقيقة حجم الصراع الدامى حول السيطرة تحت راية الدين، فقد دخل الطرفان فى حروب استغرقت حوالى قرن من الزمان (٩٨ سنة) خلال قرنين ونصف من منتصف القرن السادس عشر إلى نهاية القرن الثامن عشر، بدأت مع النمسا فى أعوام ١٥٥١-١٥٦٢، وأعوام ١٥٩٣-١٦٠٦، ١٦٨٢-١٦٩٩، ١٧١٦، ١٧٣٦-١٧٣٩؛ ومع البندقية ١٦٤٥-١٦٧٠، ١٧١٤-١٧١٨ ؛ ومع بولندا ١٦٧٢-١٦٧٦ ؛ ومع روسيا فى أعوام ١٦٧٧-١٦٨١ ، ١٧١٠-١٧١١، ١٧٣٦-١٧٣٩ ، ١٧٦٨-١٧٧٤، ١٧٨٧-١٧٩٢.

ومع نهاية القرن الثامن عشر كان ميزان القوى قد أصبح فى صالح الغرب الأوربى "المسيحى" وضد الدولة العثمانية "الإسلامية" كنتيجة من نتائج الثورة الصناعية التى بدأت فى إنجلترا فى خمسينيات القرن الثامن عشر وانتقلت إلى سائر بلاد أوربا. وكان من تداعيات الثورة الصناعية وفرة كبيرة فى الانتاج ومن ثم الحاجة إلى أسواق خارجية لتصريف فائض المنتجات فكانت حركة استعمار الغرب الأوربى - المسيحى للشرق الإسلامي والعربي ونصف الكرة الجنوبي. ولقد اشتملت هذه الحركة ضمنا الهجوم على ولايات الدولة العثمانية واستعمارها ابتداء من الحملة الفرنسية على مصر والشام ,١٧٩٨ ومنذ ذلك التاريخ وطوال القرن التاسع عشر أخذت الدولة العثمانية موقف الدفاع عن ولاياتها دون جدوى وبالتالى تخلت تدريجيا عن ممتلكاتها ومناطق نفوذها لقوى الغرب الاستعمارية.

برغم من أن قوى الغرب الأوربى قد أحاطت بالسلطنة العثمانية استراتيجيا على ذلك النحو، إلا أن ذلك لم يكن يعنى نهاية المسألة الشرقية وكل ما هنالك حدوث تغير فى المضمون فبدلا من أن يكون مضمون الصراع "كيفية التعامل مع دولة قوية" أصبح المضمون يدور حول كيفية التعامل مع دولة ضعيفة ينبغى الإجهاز عليها بتفكيك أوصالها. وفى هذا المنعطف أطلق على الدولة "رجل أوربا المريض" ، وكانت الثقافة هى الوسيلة التى تحقق الهدف على مدى الزمن نظرا لأن تغيير البنية الثقافية يأخذ وقتا طويلا. وفى هذا الخصوص نشير من باب تداعى المعانى أن الولايات المتحدة الأمريكية

فى قيادتها للصراع مع المعسكر السوفييتى زمن الحرب الباردة (١٩٤٧-١٩٩١) لجأت إلى وسيلة الثقافة لإشاعة مناخ الكراهية للشيوعية والتبشير بعظمة الليبرالية ليس فى بلاد الغرب الرأسمالى فقط بل وفى داخل المجتمعات الشيوعية ومجتمعات العالم الثالث وذلك عن طريق تأسيس منظمة خاصة فى عام ١٩٥٠ باسم "مجلس الثقافة العالمية Congress of International Culture يتبع وكالة المخابرات C.I.A.

وفى مجال الإجهاز على الدولة العثمانية بتفكيك أوصالها بدأ الغرب الأوربى يعمل على تبنى الحركات القومية بين شعوب البلقان والشعوب العربية التابعة للدولة العثمانية تشجيعا لها على الاستقلال، بل وتشجيع الحركة القومية بين الأتراك العثمانيين أنفسهم، وهى سياسة قريبة من سياسة "الفوضى الخلاقة" التى أعلنتها وزيرة خارجية الولايات المتحدة الأمريكية (كونودوليزا رايس) بعد احتلال العراق (أبريل ٢٠٠٣) واحتلال أفغانستان من قبل (أكتوبر ٢٠٠١).

وفى هذا الخصوص ظهر فى العالم العربى والعثمانى خلال الربع الأخير من القرن التاسع عشر أربعة أفكار قومية كل منها يناقض الآخر ويستمد قوته من تدميره. وهذه الأفكار بحسب ترتيب ظهورها تاريخيا هى : تيار الفكرة الإسلامية الذى بدأ بدعوة السيد جمال الدين الأفغانى فى أواخر ستينيات القرن وتبناها السلطان عبد الحميد الثانى (١٨٧٦-١٩٠٩) لمواجهة الغرب الأوربى بعد انهيار ميزان القوة ضد دولته كما سبقت الإشارة، وكان جوهر الفكرة يقوم على تجميع المسلمين ضد الغرب المسيحى الاستعمارى من باب الاستقواء.

والفكرة العربية التى تدعو لاستقلال العرب عن الدولة العثمانية وكان بعض المثقفين العرب فى بلاد الشام قد تأثروا بالفكرة القومية القائمة على وحدة اللغة كما تبلورت عن النزاع الذى نشأ بين فرنسا وألمانيا بعد عام ١٨٧١ حول مطالبة ألمانيا بضم منطقة الإلزاس واللورين على أساس أن أهلها ألمان يتكلمون الألمانية وخضعوا لفرنسا فى ظروف التوسع الإقليمى الذى كانت تقوم به فرنسا. وكانت المؤسسات التعليمية الغربية فى بلاد الشام على يد الجزويت الفرنسيين والفرنسيسكان الإيطاليين

والإنجيليين الإنجليز والأمريكان تشجع الفكرة العربية عن طريق الاهتمام بالحضارة العربية وكيف أن هذه الحضارة من صنع العرب جميعا مسلمين ومسيحيين ويهوداً وبالتالى فإنهم يتميزون عن العثمانيين الذين يحكمونهم برابطة الدين الإسلامي. وعلى هذا بدأ أنصار الفكرة العربية فى تكوين منتديات عربية وجمعيات وإصدار صحف تتحدث عن العروبة، الأمر الذى جعل السلطات العثمانية تقوم بمطاردة أنصار الفكرة وملاحقتهم حتى فى المنافى.

وهناك الفكرة الصهيونية التى تبلورت مع كتاب تيودور هرتزل "دولة اليهود" فى ١٨٩٦ ثم مؤتمر بازل فى سويسرا فى أغسطس ١٨٩٧ المعروف بالمؤتمر الصهيونى الأول الذى صدرت عنه "المنظمة الصهيونية العالمية"، وكانت مهمتها البحث عن امكانية تكوين دولة تجمع شتات يهود العالم. وبعد استعراض عدة أماكن للاستيطان مثل أوغندا والأرجنتين وأستراليا استقر الرأى فى عام ١٩٠٥ على فلسطين لتكون "وطنا" استثمارا للعاطفة الدينية بين اليهود الذين كانوا يتعرضون للاضطهاد وخاصة فى روسيا وبعض بلاد شرق أوربا.

والفكرة الرابعة هى "الفكرة التورانية" التى نشأت بين الأتراك العثمانيين فى الأناضول فى الربع الأخير من القرن التاسع عشر أيضا، وتبلورت حول إعادة بناء الدولة العثمانية دستوريا والعمل على تتريك كل الولايات التابعة لها عن طريق فرض اللغة التركية على الجميع، وهى فكرة كانت لها تداعيات سلبية لدى العرب شجعت أنصار فكرة الانفصال عن الدولة العثمانية وتكوين دولة عربية.

ويلاحظ أن الغرب الأوربى كان يشجع كل هذه الحركات بدرجات متفاوتة بما يؤدى إلى القضاء على الدولة العثمانية. ولعل هذا يفسر نجاح حركة القومية التركية فى الاستيلاء على الحكم فى الدولة العثمانية (١٩٠٨) وهو الأمر الذى انتهى خلال أقل من عشرين عام بإلغاء نظام السلطنة العثمانية والخلافة الإسلامية، وتخلى الدولة عن كل ما لها خارج الأناضول، وإعلان الجمهورية التركية دولة علمانية غير دينية (كمال

أتاتورك). كما يفسر نجاح الحركة الصهيونية فى إقامة دولة فى ١٩٤٨ (إسرائيل) كان من شأنها شنهاعملت استمرار تفتيت العالم العربى والإسلامى.

أما الفكرتان العربية والإسلامية فقد اجتهد الغرب لعدم تحقيق أى منهما حتى لقد وقف ضد إعلان دولة عربية تضم كل الشعوب العربية أو دولة إسلامية تضم كل المسلمين وكان يستخدم كل منها ضد الأخرى. وأكثر من هذا أنه عمل على تقديم صورة شوهاء عن العرب والمسلمين فى أذهان أبناء الغرب المسيحى - اليهودى تقوم على أن اولئك العرب أو المسلمين لا يتورعون عن القضاء على المسيحيين لأن الإسلام يحضهم على هذا ..إلخ.

وكان المنهج المتبع فى إيجاد تلك الصورة الشوهاء يقوم على التربية والتعليم والتثقيف، وتلك جذور نشأة الكراهية والاحتقار لكل ما هو عربى أو إسلامى باستثناء قلة قليلة من المتعلمين الذى اضطرتهم ظروف البحث العلمى لزيارة الشرق العربى والإسلامى والعيش بين الناس لفترة من الوقت، فتغيرت نظرتهم إلى حد كبير ووقفوا ضد تيار الكراهية، ولو أن أغلبهم عجز عن الوقوف ضد تيار الكراهية لكنه لم يشارك فى تنمية مشاعر الاحتقار. وفى هذا الخصوص أتذكر أننى كنت استاذا زائرا العام ١٩٧٨-١٩٧٩ فى جامعة شيكاغو وتابعت بنفسى كيف أن مجلس الكلية وقف ضد تعيين أحد الأمريكيين الحاصلين على درجة الدكتوراة لأنه مكث فى مصر زمنا أثناء إعداده رسالته للدكتوراة فأصبح "شرقيا"، وهو أمر من وجهة نظرهم مخيف على مستقبل الثقافة السائدة بين الغربيين !!.

وهذا الموقف ما هو إلا حصيلة جهود متواصلة فى مؤسسات الغرب السياسية والتعليمية والثقافية لتنمية روح كراهية المسلمين والعرب واحتقارهم أو الاستخفاف بهم فى أحسن الأحوال. وعلى سبيل المثال ففى منتصف القرن الثامن عشر ذكر شارل مونتسيكيه المفكر الفرنسى المعروف بأنه أحد معالم عصر التنوير فى كتابه "روح القوانين" أن "الاستبداد صيغة ملازمة للإسلام، وأن الحكومة المستبدة أكثر ملائمة للإسلام، وأن الإسلام لا يتكلم بغير السيف". ولو كان ينتقد الصفة الدينية فى

الحكم التى تتناقض مع العلمانية لكان كلامه ينطبق على المسيحية والبابوية أيضا ولكن ولأنه يخص الإسلام فقط فى كتابه يصبح المغزى واضحا فى إطار "المسألة الشرقية".

وكان اللورد كرومر أول معتمد بريطانى فى مصر (١٨٨٣ - ١٩٠٧) يصف الشعب المصرى فى تقاريره السنوية التى يكتبها عن الأحوال فى مصر "بالتعصب الديني"، وهى تقارير كانت تنشرها صحف إنجلترا وأوربا أولا بأول. وفى كتاب الأب هنرى عيروط "الفلاحون" الذى كتبه بالفرنسية قدم الفلاح المصرى على أنه "مخادع ووضيع وذليل .. يشك فى الغير ويرفض التعاون مع الآخرين..". ولما اندلعت ثورة ١٩١٩ فى مصر انزعجت الجاليات الأجنبية التى تعيش فيها خوفا على مصالحها، فاجتمعت وكتبت تقارير عن انطباعاتها عن الأحوال لكى تقدمها إلى اللورد ملنر الذى جاء ليتقصى حقائق الثورة فى مصر. وما يعنينا من هذه التقارير فى هذا المقام ما جاء فيها بشأن الدين إذ جاء فيها "أنه فى مصر كما هو فى الشرق بصفة عامة تتطابق الجنسية مع العقيدة .. وأن "الوطن" يفهم أدبيا على أنه "البلد" ولكنه لدى الشعب المتدين يعنى "الدين" .. وأن هتافات طلاب الأزهر فى المظاهرات التى تنادى "يحيا الوطن" تعنى "يحيا الإسلام" وأن العداء لإنجلترا ليس لأنها دولة أجنبية وإنما لأنها دولة غير إسلامية.

فإذا انتقلنا إلى الكيفية التى يقدم بها الإسلام لتلاميذ المدارس فى أوربا سوف نجد صورة سلبية تماما تدفع هؤلاء التلاميذ وهم فى سن التكوين إلى كراهية الإسلام وأتباعه. ففى النمسا حيث أن نسبة كبيرة من سكانها من اليهود فإن الكتب المدرسية حتى طبعة ٢٠٠٣ تقول : "إن الإسلام ليس دينا سماويا ولكنه مجموعة من التعاليم المسيحية واليهودية تعرف عليها محمد أثناء رحلاته التجارية". وفى فرنسا يقدم رسول الإسلام على أنه "شخص محارب"، وفى إسبانيا يقدم الإسلام لتلاميذ المدارس على أنه دين حرب يكره السلام، ويقحمون على أركان الإسلام الخمسة المعروفة ركنا من عندياتهم باسم "جهاد المشركين". وهكذا دواليك حتى لقد تحدثت فوزية العشماوى

استاذ لغة عربية فى جنيف أمام مؤتمر لليونسكو فى ديسمبر ٢٠٠٤ قائلة : "إن التلميذ الأوربى ينشأ من صغره على فكرة أن الآخر العربى أو المسلم أقل شأنا من الأوربى، وأنه لا يستحق أن نهتم به، ولا أن ندرس تاريخه إلا لماما".

وقبل الصراع العربى - الإسرائيلى كان العربى يصور فى الكتب العامة بأنه : الراعى، والفارس، والبدوى، والكريم، والمحب للنساء. أما بعد حرب ١٩٤٨ أصبح العربى : شخص متعصب ، ومتخلف، وماكر، وكاذب، وكسول، ومخادع، ومحب للعنف.

وفى الولايات المتحدة الأمريكية حيث يسيطر اليهود على عناصر الحياة الثقافية تصبح صورة المسلم والعربى أكثر قتامة وتدعو للكراهية والاحتقار. ففى الكتب المعتمدة فى التعليم ما قبل الجامعى بمعرفة مجلس الكتب الأمريكية American Text Books Council فى الدراسات الاجتماعية والتاريخ والجغرافيا والثقافة والأدب، تنتهى إلى الصور الفكرية الآتية عن الإسلام والمسلمين والعرب:

- أن الوجود الإسلامى بالنسبة للمسيحيين الأوربيين مصدر قلق وخوف، وأن شخصية المسلم هى شخصية المستبد.

- ربط الإسلام بالعروبة .. فالمسلم عربى والعربى مسلم مع أن العروبة رابطة لغوية وجغرافية ينتظم فى صفوفها يهود ومسيحيون ومسلمون وأية عقائد أخرى، وبالتالى فإنها علمانية.

- فرض الجزية طريق للإسلام .. وهذا قول خارج سياق الظروف التى فرضت فيها الجزية، والمسلم تفتح أمامه الوظائف.

- الجهاد يعنى أن المسلمين يقاتلون غير المسلمين اعتقادا بأن الموت سيحملهم إلى الجنة.

- إن محمداً أجبر أهل المدينة على الاعتراف بأن الله هو إلههم الواحد.

- تحرير الرقيق يكون باعتناق الإسلام فقط.

- فى تدريس التاريخ الإسلامى تركز الكتب على الانقسامات والخلافات دون ذكر لجوانب الحضارة والفكر.

- إن الشريعة تحرم شرب الخمر وتسمح بعقوبات قاسية مثل قطع اليد لبعض الجرائم.

وفى هذا الخصوص أتذكر أنه عندما قامت الثورة الإسلامية فى إيران ضد الشاه (فبراير ١٩٧٩) بدأت أجهزة الإعلام تقدم صورا مخيفة عن هذه الثورة التى رفعت شعار الإسلام وحتى يخيفوا الرأى العام من كل ما هو إسلامى نشرت الصحف أن الحكم الإسلامى يعنى تطبيق مبادىء الشريعة الإسلامية التى تقرر قطع يد السارق، واستخدمت فى هذا كلمة chop التى تستخدم إشارة إلى قطع اللحم عند الجزارين، بدلا من أن تستخدم كلمة cut المألوفة فى هذا المقام وكأن هؤلاء الحكام الجدد عبارة عن جزارين.

ولأن المجتمع الأمريكى قام على المهاجرين البروتستنت من أوربا هربا من الكاثوليك، وعلى اليهود هربا من نفور المسيحيين منهم دينيا بسبب واقعة صلب السيد المسيح، فلقد حدث نوع من التعايش بين الطرفين وخاصة فى الاتجاهات المحافظة الأصولية. ولأنهم كانوا يمثلون الأغلبية الغالبة فقد تمكنوا من صياغة الحياة الثقافية فى ذلك المجتمع الجديد فى المستوطنات وقبل أن تقوم الدولة على أسس دينية ومن دلائل ذلك ما يأتى:

إطلاق أسماء عبرية على الأماكن التى يستوطنون فيها، وأسماء عبرية على المواليد. وكانت العبرية لغة التعليم فى جامعة هارفارد التى تأسست عام ١٦٣٦، وكان عنوان أول دكتوراة منحتها فى عام ١٦٤٢ "العبرية هى اللغة الأم"، وأول كتاب صدر فى أمريكا "مزامير داوود" عام ١٦٤٠، تلاه كتاب "النحو العبرى" فى عام ١٧٣٥، وأول مجلة كان عنوانها "اليهودى"..!!

وعلى هذا فإن انحياز الولايات المتحدة الأمريكية لإسرائيل أساسه لاهوتي وثقافي وليس أساسه الصوت الانتخابي كما هو شائع. وفي هذا الخصوص من المعروف أن جميع رؤساء الولايات المتحدة منذ تصريح بلفور في الثاني من نوفمبر ١٩١٧ وقفوا مع المهاجرين اليهود إلى فلسطين ثم مع إسرائيل منذ ١٩٤٨، لكن الرئيس جورج بوش الابن (منذ يناير ٢٠٠١) يختلف عن سائر الرؤساء السابقين في هذه النقطة نظرا لانتمائه لتيار اليهودية - المسيحية الذي يؤمن أصحابه بنزول السيد المسيح إلى الأرض لينشر فيها العدل بعد أن ساد الظلم طويلا، وأنه لكي يتحقق هذا لا بد من إقامة هيكل سليمان مرة أخرة ، وتدمير بابل (العراق) جزاء وفاقا على فترة أسر اليهود هناك والمعروفة بالأسر البابلي. وهذا يفسر التحالف غير المسبوق بين الإدارة الأمريكية وإسرائيل الذي يدفع ثمنه العرب وخاصة المسلمين منهم.

ويلاحظ في هذا الخصوص أن الصحافة الأمريكية ومحطات التليفزيون لا تترك مناسبة إلا وتستخدمها في ترويج صورة العربي "القبيح .. الذي حيث يوجد توجد القنبلة في ثيابه..". كما يلاحظ أن معجم أكسفورد للأطفال يصور العربي بأنه: التاجر، والنصاب، والعامل رث الثياب، والمتخلف، والجشع، والقذر، والمتعصب، والفلاح الذي يركب حماره ويترك زوجته تسير خلفه في ثوب أسود حاملة حملا فوق رأسها.

فإذا انتقلنا إلى عالم السينما الذي احتكرته هوليوود زمنا طويلا نجد أن الأفلام التي تقدمها كانت تتواكب مع المراحل الفاصلة في تاريخ النشاط الصهيوني في فلسطين لكي تحول دون تعاطف المشاهد مع العربي وإنما تكسبه إلى جانب اليهود. ففي عام ١٩٢١ وبعد استقرار حلفاء الحرب العالمية الأولى على وضع فلسطين تحت الانتداب البريطاني طبقا لاتفاقية سايكس - بيكو (بين إنجلترا وفرنسا حول تقسيم ولايات الدولة العثمانية في المشرق العربي بينهما) يعرض فيلم "الشيخ" الذي يقدم العربي على أنه لص ودجال ومدعي علم ومعرفة. وفي عام ١٩٢٦ يعرض فيلم

"ابن الشيخ" لتأكيد الصورة نفسها. وفى ١٩٢٤ وبعد اغتيال السير لى ستاك سردار الجيش المصرى وهو رجل إنجليزى طبعا وهو الحادث الذى انتهى باستقالة سعد زغلول من رئاسة الحكومة، تعرض هوليوود فيلم "مقهى فى القاهرة Café in Cairo يصور رجلاً عربيًا قاطع طريق يقتل رجلا إنجليزيا وزوجته ويبقى على ابنتهما لكى يتزوجها ولكن ينقذها رجل إنجليزى. وفى ١٩٢٨ يعرض فيلم "عروس الصحراء The Desert Bride ويدور حول أن بطل الفيلم ويدعى قاسم بن على قائد جماعة عربية تخطف فرنسيا ليعذبوه هو وحبيبته وينتهى بهروب سجناء ابن على هذا ومقتله.

وخلال عشرينيات القرن العشرين انتجت السينما العالمية ما لا يقل عن ٨٧ فيلما كان فيها دور البطولة أو الدور الثانوى يتعلق بالعرب وتدور حول مغامرات فى الصحراء مرتبطة بالجنس والعنف وتظهر العرب وهم يخطفون النساء البيض ويشنون غارات على معسكرات الفرنسيين والإنجليز، ومثلت فانتازيا الصحراء والإبل والحريم والجاسوسية العربية الصور الأساسية السلبية عن العرب.

وهذه الصور الشوهاء المتعمدة عن العربى والمسلم تعد "تيمة" من تيمات السينما العالمية لفترة طويلة من الزمن حتى أن جاك شاهين وهو أمريكى من أصل عربى ويعمل استاذا فى جامعة ساوث اللينوى قال إنه وجد صعوبة فى العثور على عشر صور إيجابية للعربى فيما يزيد على ٤٥٠ فيلما قام بتحليلها. وأكثر من هذا فإننى لاحظت أثناء وجودى استاذا زائرا فى جامعة شيكاجو (١٩٧٨-١٩٧٩) هذا العام الحرج فى المباحثات بين السادات ومناحيم بيجن برعاية الرئيس كارتر أن بعض الصحف كانت تطالب بيجن بتقديم تنازلات مثلما يفعل السادات، وهنا تسارع محطات التليفزيون بعرض الأفلام التى تتناول قضية حرق اليهود فى أفران الغاز فى ألمانيا زمن حكم هتلر وذلك لكى يتعاطف المشاهد مع بيجن فى عدم تقديم تنازلات خوفا على المصير.. وهكذا.

المراجع

- ادموند غريب، الإعلام الأمريكى والعرب، المستقبل العربي، عدد ٢٦٠، أكتوبر ٢٠٠٠.
- إدوارد سعيد، الاستشراق، نقله إلى العربية كمال أبو ديب، مؤسسة الأبحاث العربية، بيروت ١٩٨١.
- جان بيار فيشو، الحضارة الأمريكية، ترجمة خليل أحمد خليل، دار الفكر اللبنانى، بيروت ١٩٩٢.
- بيير رونفن، تاريخ القرن العشرين، تعريب نور الدين حاطوم، ط٢، دار الفكر، دمشق ١٩٨٠.
- رضا هلال، تفكيك أمريكا، الإعلامية للنشر، القاهرة ١٩٩٨.
- عاصم الدسوقى، ثورة ١٩١٩ فى الأقاليم، دار الكتاب الجامعى، القاهرة ١٩٨١.
- عبد الحميد البطريق، التيارات السياسية المعاصرة ١٨١٥-١٩٦٠، المركز العربى للبحث والنشر، القاهرة ١٩٨٢.
- عبد الكريم رافق، العرب والعثمانيون ١٥١٦-١٩١٦، دار الفكر، دمشق ١٩٧٤.
- فرانسيس ستونر سوندز، الحرب الباردة الثقافية، ترجمة طلعت الشايب، المجلس الأعلى للثقافة، القاهرة ٢٠٠٢.
- نادية سالم، صورة العرب والإسرائيليين فى الولايات المتحدة الأمريكية، ١٩٧٨.

المحور السادس

الصليبية وخطاب التعصب

خطاب التعصب فى ميراث الماضى
(خطاب بيوس الثانى إلى محمد الفاتح)

على محمد إبراهيم كورخان (*)

تتعدد أشكال الحوار بين الغرب والشرق، لكن بعضها يقع - للأسف - فى دائرة التعصب مما يفقد الخطاب دورا أساسيا فى القرب، بل يزيد من الفرقة، ويؤدى لاتساع الهوة. وبخاصة عندما يعتمد على وقائع مغلوطة أو لا وجود لها.

وسأتخذ من خطاب البابا " بيوس الثانى " إلى السلطان محمد الفاتح (م١٤٣٢-١٤٨١) نموذجا لهذا الخطاب المتعصب الذى يفقد الحوار قيما مرجوة، بل ويدفع لمزيد من تعصب الطرف الآخر.

وما يثير الدهشة هنا هو أن هذا الخطاب لم يصل لمن أرسل إليه، فقد تولى البابا بيوس الثانى البابوية (١٤٥٨- ١٤٦٤) وفور قيامه بمهامه البابوية بدأ ينادى للقيام بحرب صليبية ضد الدولة العثمانية، وخرج بنفسه على رأس حملة وصلت إلى مدينة أنقون، وعندها وافته المنية فعادت الحملة أدراجها وظل خطابه حبيس الفاتيكان. ثم نشر باللاتينية عدة مرات، كما وإن تعددت ترجماته، وقد اعتمدنا على آخر نشر له بالفرنسية عام ٢٠٠٢ من دار Rivages Poche، وهى طبعة مزودة بالعديد من الهوامش التى تفيد بالمصادر التى رجع إليها البابا فى كثير من مزاعمه التى تنقد الإسلام والرسول الكريم محمد (ص) كما سنرى.

(*) أستاذ الأدب الفرنسى ، كلية الآداب - جامعة حلوان.

يقوم الخطاب على قسمين : فى القسم الأول منه ها هو البابا يقوم بدعوة محمد الفاتح كى يعتنق المسيحية وهو فى دعوته هذه يستخدم الترهيب والترغيب، مذكرا إياه بان اعتناقه للمسيحية هى الوسيلة الأمثل لحكم شعوب كاثوليكية، ولما كان محمد الثانى قد سبق وانتصر على الصرب والمورة (فى اليونان) وألبانيا، كما أنه حاصر مدينة القسطنطينية واستولى عليها، وكلها وعديد غيرها كانت تدين بالمسيحية الأرثوذكسية، لذا فإن البابا لا يعتبر انتصاراته هذه، انتصارات على مسيحيين، لأن كل من لا يعتنق الكاثوليكية (من وجهة نظر بيوس الثانى) إنما هو هيرطيقى. وهو ما يذكره له ويزيد عليه بأن يذكره بهزائم والده مراد الثانى أمام المجريين فى حصار بودابست، بل ونضال جان هونيادى الكاثوليكى ضد محمد الفاتح نفسه.

من هنا يأتى الحل الذى اقترحه " بيوس الثانى " منذ البدء وهو تعميد محمد الفاتح مذكرا إياه بأن أمر التعميد بسيط جدا مجرد ماء فوق رأسه .. وبذلك يصبح وجوده فى البلاد الكاثوليكية أمرا مشروعا، وتصبح إمبراطورية الشرق من حقه على أن تصبح كاثوليكية مما لا يكفى منه تنصير المسلمين، بل وتحويل الأرثوذكس إلى كاثوليكيين. فقد سبق وأشرنا إلى اعتباره للأرثوذكس وغيرهم من فرق مسيحية غير كاثوليكية بمثابة هراطقة.

وهو يضرب لمحمد الفاتح عديدا من الأمثلة لمن كانوا وثنيين ودخلوا فى العقيدة الكاثوليكية وأصبحوا حكاما على بلادهم مثل كلوفيس عند الفرنجة – وسانتتيين عند المجريين، بل وقسطنطين نفسه وهو الذى أنشأ مدينة القسطنطينية.

وعند هذا الحد ها هو يغوى محمد الفاتح مذكرا إياه بأنه هو نفسه من أعاد بناء القسطنطينية. ولا ينسى أن يذكره بالوسائل التى يحول بها المسلمين إلى كاثوليك، إذ ينصحه أولا بأن يجمع من حوله أولئك المسيحيين الذين سبقوا واعتنقوا الإسلام فهم فى نهاية المطاف من أصول مسيحية وما أيسر أن يعودوا للمسيحية الكاثوليكية.

ثانيا : ينتقل البابا " بيوس الثانى " بعد ذلك للقسم الثانى من الخطاب (الذى نُذكر بأنه لم يصل لمن أرسل إليه)، وهو ما يعنى تأكيدا لكونه خطاب تعصب موجوداً مقصوداً لدحض الدين الإسلامى ونقده، وإن يتضمن أيضا هجوما على المسيحيين ممن ليسوا كاثوليكيين !! وهو ما يتأكد بمضمون هذا الجزء الثانى. والذى يبدأ بتمييز المسيحية عن الإسلام، مذكرا بأن المسلمين يسلمون بأن المسيح نبى كبير، ولأمه السيدة العذراء احترامها كما يسلمون بأنه قد قام بمعجزات كبيرة وبأنه لا يزال حيا، لكنهم لا يعترفون بأنه ابن الله، ولا بأنه الأب (أى الله نفسه) ومن ثم يرفضون ألوهيته، وهو ما يأخذه بيوس الثانى على عقائد المسلمين. وينتقل بعد ذلك للهجوم على الرسول محمد (صلى الله عليه وسلم) فهو من وجهة نظره ثعلب عجوز، ويحاول أن يرضى العامة، والعامة فى مصاف البهائم، وهو من قبل ومن بعد رجل ميت لا معجزات لديه. ومن قبيل صورة الجنة فى الإسلام والتى تهتم بالطعام والشراب كما تهتم بالنساء والاتصال الجنسى الذى يرى أنه مخلوق للإنجاب.

ويزيد من اتهامه بأن الدين الإسلامى يهتم بالجسد لا بالروح ويدافع عن بعض ما جاء فى التوراة متوافقا مع ما جاء فى القرآن بأن ذلك المعنى فى التوراة إنما هو معنى رمزى.

ثم يواصل نقده للإسلام - بما ليس منه - مستندا إلى ثلاثة قسس هم تُركيمادا (وكان من كبار قادة محاكم التفتيش) وثانيهما نيكولا دى كويس، وثالثهما ريكاردو دا منتوكروس وكلهم من غلاة المتعصبين ضد الإسلام، وكتبوا كتابات مغلوطة باللاتينية عن الإسلام وهى ما كانت سندا " لبيوس الثانى " فى هذا الجزء من طعنه للإسلام.

فقد أشار إلى الآية الأولى من سورة الإسراء ليزعم أنها تشير إلى أن الله قد لمس بيده الرسول الكريم. ولسنا بحاجة إلى أن أقول أن السورة بكلها لا مجرد الآية لا يوجد بها على الإطلاق شىء من ذلك، وكأنه يعتمد فى ذلك على عدم معرفة المسيحى بنص ما يشير إليه.

وفى هذا السياق الذى يتميز بالخلط والمغالطة والتى نعتقد أنها مقصودة ها هو يزعم أن الإسلام يرى أن الملائكة مخلوقة من نار وأنها ترتكب الأخطاء وهو يفسر الإسلام على هواه ويزعم أن الإسلام قد ساوى فى الحجم بين الشمس والقمر وينتقد ما ظنه من أن الإسلام قد وضع مسافات بعينها بين السموات السبع فى سورة الإسراء أيضا.

وهو يختلق حديثا نبويا يتصل بقصة هارون وماروت يزعم أنه ترجم من القرن الثانى عشر ويسميها أرات وثارات وهو حديث مطعون لم نره فى أى من كتب الأحاديث، ويمكن الرجوع إلى قصة هارون وماروت فى سورة البقرة، الآية ١٠٢ وهو ما يختلف جذريا عما سرده " بيوس الثانى " من حديث مختلق يتصل بالملكين اللذين حكموا لصالح امرأة ضد زوجها فأقامت لهم وليمة وأغوتهما بشرب النبيذ الذى كانا قد أمرا ألا يشرباه بجانب أمرين آخرين هو ألا يقترفا معصية أو أن يقتلا، وها هما بعد أن شربا النبيذ ودارت رأساهما كى يضاجعها، لكنهما اشترطت عليهما أن تعرف منهما سر الصعود للسماء والنزول منها، ثم تركتهما وصعدت وهما فى وضع مهين وعندما عرف الله ذلك وضعها ما بين النجوم وسماها لوسى فير أى " نجمة الصباح " وحكم على الملكين وربطت ساقاهما فى الأغلال وألقى بهما فى بئر عميقة إلى أن تقوم القيامة.

وأظن أن هذه القصة فى ذاتها وما جاء من نقد قبلها بل والخطاب كله والذى لم يصل أبدا لمحمد الفاتح دليل بذاته على خطاب التعصب الذى يقف حائلا والحوار المثمر، فمثل هذا الخطاب لا يؤدى إلا إلى مزيد من الفرقة وانقطاع أواصر الحوار بين الشرق والغرب.

على الرغم من انقطاع صلة الحوار بين البابا بيوس الثانى ومحمد الفاتح إلا أن هذا الخطاب قد تم طبعه عدة مرات ليكون مبررا لأولئك الذين يحاولون قطع أواصر صلة الحوار بين الشرق والغرب.

هذه الرؤية لبيوس الثانى صادرة عن رجل دين يدافع عن معتقداته فى مقابل المعتقدات الأخرى. لهذا نجد أن خطابه يتسم بالتعصب الشديد ليس فقط ضد المسيحية، ولكن أيضا ضد المسيحية الأرثوذكسية. وهو ما دعا البابا إلى التحالف مع محمد الفاتح ضد المسيحيين الأرثوذكس. وهو ما يعنى فى تصورنا استبعاد المسيحيين الآخرين من قائمة المسيحية الحقيقية. وبهذا يرفض البابا الحوار ليس فقط مع الشرق الإسلامي، بل يرفض أيضا الحوار مع المسيحيين غير الكاثوليك، وهو ما ينم، فى تصورنا، عن تأصل التعصب فى فكر البابا.

إن الحوار المبنى على أصول دينية لا يساهم، فى تصورنا، فى إعادة الحوار بين الشرق والغرب ، فى الوقت الذى نجد فيه أن الحوار المبنى على أسس إنسانية يحاول أن يتلافى الأخطاء التى وقع فيها الحوار المبنى على الحوار الدينى.

﴿ وَلَن تَرْضَىٰ عَنكَ الْيَهُودُ وَلَا النَّصَارَىٰ حَتَّىٰ تَتَّبِعَ مِلَّتَهُمْ قُلْ إِنَّ هُدَى اللَّهِ ﴾ صدق الله العظيم. (سورة البقرة آية رقم ١٢٠)

الجانى يتملق الضحية
إسلام الفرنسيين فى مصر

أحمد زكريا الشلْق (*)

"بسم الله الرحمن الرحيم. لا إله إلا الله ولا ولد ولا شريك له فى ملكه... فيا أيها المصريون قد يقال لكم إننى ما نزلت هذه الجهة إلا بقصد إزالة دينكم، وذلك كذب صريح، لا تصدقوه وقولوا لإخوانكم أننى ما قدمت إليكم إلا لآخذ بحقكم من الظالمين (يقصد المماليك) وإننى أكثر من المماليك عبادة لله سبحانه وتعالى واحترامًا لنبيه محمد (صلى الله عليه وسلم) وللقرآن العظيم.. فيا أيها القضاة والمشايخ والأئمة.. قولوا لأمتكم إن الفرنسيين هم أيضًا مسلمون مخلصون، وإثباتًا لذلك فقد نزلوا رومية الكبرى (روما) وخربوا فيها كرسى البابا الذى كان دائمًا يحث النصارى على محاربة المسلمين.. وأن الفرنسيين فى كل وقت أحباء حضرة سلطان العثمانيين وأعداء أعدائه أيَّد الله ملكه..".

هكذا بدأ بونابرت أول منشوراته إلى المصريين.. ومن الملفت أن الجبرتى كشف زيف إسلام الفرنسيين واحتيال بونابرت متخذًا من قوله "أنهم خربوا فيها كرسى البابا" دليلاً على أنهم بذلك خالفوا النصارى والمسلمين ولم يتمسكوا بدين من الأديان، ومن ثم فهم كفرة ملاحدة!

هكذا كان القائد الشاب يعرف ما يريد، وإلى أى شعب متدين يتحدث، وبأى لغة يخاطبه، ولعلنا نذكر أن بونابرت عندما غزا إيطاليا حين بدأت تجيش بصدره ذكرى

(*) أستاذ التاريخ الحديث والمعاصر - وكيل كلية الآداب - جامعة عين شمس.

الإسكندر الأكبر، وقيصر، وعالم البحر المتوسط، صارت تداعب خياله أحلام الإمبراطورية، وأصبح تواقًا لأن يكون بطل تأسيسها، بعد أن ألهمت روحه عشق الشرق وسحره وعالم الإسلام ووعده، كتابات عالم المصريات والإسلاميات كلود سافارى، ورحلات فولنى، فقد أودع سافارى خلاصة رحلاته ودراساته فى كتابيه "رسائل عن مصر"، و"حياة محمد" اللذان أعجب بهما الجنرال الشاب أيما إعجاب، حتى أنه أمر بتوزيع "رسائل عن مصر" على جنوده ليشحذ هممهم وحماستهم للعالم الذى سوف يغزونه، أما كتاب فولنى الشهير "رحلة فى مصر وسوريا" الذى نشر عام ١٧٨٧ فقد قدم معلومات مهمة وخدمات جليلة، حتى للعسكريين، فاعتبره بونابرت توراة مغامراته الإسلامية فى مصر، ومن ثم خص به قادة جنوده!

وعندما شرعت حكومة الإدارة فى وضع المسألة موضع التنفيذ، آن للجنرال الشاب أن يحول أحلامه إلى حقيقة وأن يسيطر على عالم الإسلام، على الشرق الإسلامى، وأن يضم إلى أحلامه الإمبراطورية "أمة محمد" ذلك النبى الذى أثار خياله، لقد كان بونابرت يهفو إلى السيطرة على قلب العالم القديم، وبدا له أن الإسلام هو الذى سيحقق له هذه الغاية، لذا استقر على أن يبنى لنفسه إمبراطورية منطلقًا من الصفر، كما فعل النبى، قبل إثنى عشر قرناً.. لكنه قرر ألا يبنيها "بالإنقضاض" على عالم الإسلام وهدمه من الخارج والإستيلاء عليه، وإنما "باختراقه" واحتوائه من الداخل، وإن اقتضى منه ذلك إدعاء اعتناق الإسلام والإيمان بنبيه..

لقد كان يدرك، بما قرأ، أنه رغم عدته وعتاده وانتصاراته المتلاحقة، ودخوله القاهرة التى ألهبت خياله، أن هناك قوة واحدة هى التى تستطيع التصدى لأحلامه والإضرار بمشروعاته، وهى قوة إيمان المصريين وتمسكهم بالإسلام، كان إدراكه لذلك من بين أسباب استصحابه جيشًا من العلماء.. ربما ليواجه الدين بالعلم.. وليخوض صدامًا بين العقليات، أو ليشن "غارة علمية" إلى جانب غزوه العسكرى، وليخضع أرض مصر لدراسة علمية، فيحسن تعميرها واستعمارها.. لذلك شرع فى تبنى

سياسة دينية، ليغزو بها قلوب المسلمين، ويحاول إيهامهم بأنه عدو للكنيسة وأنه صديق للسلطان العثمانى خليفة المسلمين، وأنه ومواطنيه من المؤمنين بالإسلام.

بل إن بونابرت بدأ فى تنفيذ سياسته قبل أن تصل سفن أسطوله إلى الإسكندرية بيومين، عندما أصدر منشوراً لجنوده أوضح فيه أن المصريين يدينون بالإسلام وأن أول ركن فى هذا الدين هو الشهادتين "لا إله إلا الله وأن محمداً رسول الله" وطالبهم باحترام عقيدة المصريين الدينية وإظهار احترامهم للأئمة والمشايخ وأن يراعوا حرمة المساجد..

وكان من مقتضيات هذه السياسة الإسلامية، التى وضع بونابرت أصولها واتبعها خلفاؤه، وأن يحتفل الفرنسيون بأعياد مصر الدينية، وأن يظهروا احترامهم لشعائر المصريين وعاداتهم، ضمن محاولاتهم استمالتهم وجذب قلوبهم، والتقرب من كبرائهم ومشايخهم، خاصة وأنهم يدركون أنهم احتلوا بلاد شعب لا يربطهم به دين ولا جنس ولا لغة. ولعلنا نتساءل: هل يستطيع الفرنسيون ذلك بعد أن تحرروا من أمور الدين منذ اشتعال ثورتهم الكبرى، وهل يستطع رجال من طراز بونابرت أو مينو أن ينفذوا سياسة إسلامية واضحة دون التحرر من إلحادهم؟

أما أعياد المصريين الدينية وموالدهم المشهورة التى شهدها الفرنسيون وحرصوا على مشاركة المصريين الإحتفال بها فكانت الإحتفال برمضان والعيدين، وإمارة الحج والكسوة الشريفة والمولد النبوى ومولد السيدة زينب ومولد الحسين ومولد السيد على البكرى، كما شاركوهم كذلك الإحتفال بوفاء النيل.. وكان أسبق الأعياد التى أصر الفرنسيون على الإحتفال بها رؤية هلال رمضان لعام ١٢١٣ هـ (فبراير ١٧٩٩) حيث احتفل بتلك الليلة بشكل أكبر من المعتاد بناء على أوامر بونابرت، وظل كبار القادة الفرنسيين يدعون الأعيان والمشايخ والتجار طوال شهر رمضان للإفطار والسحور ويعدون لهم الولائم "على نظام المسلمين وعاداتهم" ثم احتفل الفرنسيون بالعيد الصغير "بأن ضربوا عدة مدافع". وفى خطبة العيد التى ألقاها الشيخ الشرقاوى، والتى كان

قد أعدها الشيخ المهدى، تحدث عن مناقب بونابرت، وبشر المصريين بأن سارى عسكر قد قر رأيه على إعلان إسلامه "عاجلاً أو آجلاً"!!

وقد أحدث احتفال الفرنسيين بشهر رمضان والعيد وما "وقع منهم من المسايرة للناس وخفض الجانب" ما أثار فى الناس دهشة كبيرة ، حتى أن الجبرتى كان يتشكك فى صدق نياتهم، فكان يثبت ذلك بقوله "والله أعلم" بنواياهم. كما ذكر أن الناس كانوا يقابلون تهنئة الفرنسيين لهم فى العيد بالمجاملة "وبالمداراة أيضاً".. ولم تمض أيام حتى كان الفرنسيون يستعدون للإحتفال "بموكب كسوة الكعبة المشرفة" وكان بونابرت قد احتفل بتقليد وكيل الباشا العثمانى منصب إمارة الحج وخلع عليه خلعة خضراء وأهداه جواداً كريماً، والتزم بتشهيل مهمات الحج، وكتب إلى شريف مكة يخبره بهذا التعيين. ولعله أراد بذلك استغلال المناسبة لكى يكسب قلوب المصريين وعامة المسلمين، فأمر بإبلاغ أمر هذا التعيين إلى البلاد الإسلامية وكتب إلى شريف مكة يعده بإرسال أوقاف الحرمين الشريفين كما كانت، ثم استكتب المشايخ والعلماء رسالة إلى السلطان العثمانى، ومثلها إلى شريف مكة، يعبرون فيها عن جهود بونابرت لتأمين طرق الحج ومشاركته فى الإحتفالات الإسلامية واحترامه لشعائر المسلمين.

وكان الإحتفال بمولد النبى من أهم الأعياد التى عنى بها بونابرت لتدعيم سياسته الدينية، فاتخذ الإحتفال به وسيلة للتقرب من المصريين وكسب مودتهم وضمان تعاون علمائهم ومشايخهم مع إدارته، وعندما حان موعد الإحتفال السنوى، بعد دخول الفرنسيين القاهرة بأسابيع، ولم يبد المصريون استعداداتهم المألوفة للإحتفال، سأل بونابرت عن سبب ذلك، فاعتذر الشيخ البكرى "بتعطيل الأمور وتوقف الأحوال" لذلك أصر بونابرت على ضرورة الإحتفال وأعطى الشيخ مبلغاً من المال لذلك، وأمر بتعليق الزينات والقناديل، واجتمع الفرنسيون وضربوا طبولهم طول النهار والليل "وعملوا فى الليل حراقة نفوط مختلفة وسواريخ تصعد فى الهواء" كما ذكر الجبرتى. وخلع بونابرت على الشيخ البكرى خلعة ثمينة وقلده نقابة الأشراف - بدلاً من عمر مكرم الذى كان

قد غادر مصر إلى سوريا- وأدّب الشيخ البكرى مأدبة عظيمة لبونابرت وكبار رجال الحملة، وأقام "حلقة ذكر" شهدها بونابرت وصحبه "وأظهر صبراً شديداً فى شهودها، من بدئها إلى تمامها.." وكان عندما يدعى إلى ولائم يرتدى الزى المصرى ويتعمد أن يأكل بأصابعه ويجلس القرفصاء..

وأكثر من هذا طلب بونابرت إلى كليبر فى الإسكندرية، ومينو فى رشيد، إحياء المولد النبوى، ورغم أن كليبر لم يكن يؤمن فى قرارة نفسه بجدوى "هذه المسرحية الدينية" إلا أنه نزل على رغبة قائده متضجراً، وأقام الزينات فى الإسكندرية. أما مينو، الذى كان من مؤيدى هذه السياسة الدينية، معتقداً فى جدواها، فقد اهتم بالأمر كثيراً، وأرغم مشايخ رشيد على الإحتفال وكانوا عازفين عن ذلك..

والمعروف أن مينو واصل هذه السياسة، بعد رحيل بونابرت ومصرع كليبر، بل إنه أعلن إسلامه وتزوج سيدة مسلمة كما هو معروف، وقبل أن يقدم على الزواج من هذه السيدة قرر أن يعلن إسلامه وفقًا للشريعة الإسلامية. ولذلك تم إعلان إشهار إسلامه، وأسمى نفسه "عبد الله" قبل إتمام مراسم الزواج وقد وصف الجبرتى الموقف بأن مينو "تزوج بإمرأة مسلمة كرهًا من أهلها" وكان مينو بذلك أول قائد فرنسى يتزوج من مسلمة، مما أثار نوعًا من التهكم بين زملائه، وإن لقى استحساناً من آخرين حتى أن بعضهم قد خطب من بنات "الأعيان وتزوجوهن رغبة فى سلطانهم ونوالهم فيظهر حالة العقد الإسلام وينطق بالشهادتين لأنه ليس له عقيدة يخشى فسادها.." كما يذكر الجبرتى.

ويعلق أندريه ريمون على إسلام مينو بقوله: ومع أنه اعترف بالدوافع السياسية لهذا الزواج فإنه تمادى فى اللعبة دون أن يقنع إخوانه الجدد فى الدين، ولا زملاءه الذين اعتبروا هذه الزيجة مدعاة للسخرية!!

ومن الواضح أن مينو حصل على إعفاء من الختان ولكنه كان يمارس شعائر دينه الجديد فى حرص والتزام. فكان يدرس القرآن الكريم ويؤدى صلاة الجمعة فى المسجد ويصلى الصلوات الخمس فى تعبد ظاهر.. وعموماً كان الخط الإسلامى فى سياسته

الدعائية أكثر وضوحًا من عهد سلفه كليبر، كما أنه امتاز عن بونابرت باعتناقه الإسلام وزواجه من سيدة مسلمة، فضلاً عن أنه كان يخاطب المصريين فى بساطة وتلقائية ليوحى بصدق إسلامه. غير أن ذلك كله لم يمنعه من إغلاق الجامع الأزهر وطرد طلابه معتبرًا إياه مكانًا لإيقاظ الفتن ضد الفرنسيين.. كما قام بسجن كبار العلماء والمشايخ فى القلعة بعد أن شك فى إخلاصهم وولائهم وأصبح يخشى من تحريضهم للشعب على الثورة.

* * *

ولم يكن بونابرت يتردد فى إبداء ما هو أكثر من احترام الدين الإسلامى، بغض النظر عن نواياه وأهدافه، حتى لقد كان يتحاور مع العلماء ويوحى لهم أنه بسبيله إلى اعتناق الإسلام فعلًا، كما أنه بالغ فى تقدير الأعراف المحلية ومراعاتها حتى لقد رأينا كيف كان يرتدى الملابس المصرية أثناء حضوره بعض الإحتفالات الدينية أو جلسات الديوان، وهو ما جعل "تاليان" يسرُّ إليه بأن ذلك يجعله مثارًا للسخرية، مما اضطره إلى التخلى عن ذلك.

وكأنما قد تبين لبونابرت أنه لا يكفى للفرنسيين أن يحتفلوا بأعياد المسلمين، أو أن يقولوا أنهم مسلمون، حتى يصدق الناس دعاواهم لمجرد ترديد ذلك، دون تأييد بالأفعال، خاصة عندما ظلوا يشربون الخمر التى حرم الإسلام شربها، ويعرف أهل البلاد أنهم كسائر النصارى لم يختتنهم أحد، لذلك بذل بونابرت جهوده لكى يحمل بعض المشايخ الكبار على تفسير القرآن "بما يتفق مع مصلحة جنده" وأن يصدروا فتوى تجيز للفرنسيين اعتناق الإسلام على الرغم من عقبتى الخمر والختان.. ومع أن أئمة المذاهب الأربعة أصروا على تحريم الخمر، فقد أفتى له المشايخ بجواز إسلام الجند الفرنسيين دون ختان، وأمر بونابرت بإعلان ذلك فى الجوامع، ثم ما لبث هؤلاء المشايخ أن جاءوا بفتوى أخرى تخفف شيئًا من قيود حرمة الخمر فى حالات خاصة،

وتجيز إسلام الفرنسيين، أى أن من الممكن أن يصبحوا مسلمين إذا وافقوا على دفع صدقة تبلغ خمس الدخل بدلاً من العشر المعتاد. وبالرغم من مبادرة بونابرت بإعلان هذه النتيجة من على المآذن، إلا أن علماء الأزهر وسائر المصريين ظلوا لا يصدقون إدعاءات بونابرت ويعتقدون أنه وجيشه ليسوا سوى كفرة لا يؤمنون بدين!!.

وفى مناسبة أخرى علق بونابرت على تفكيره فى إحدى اللحظات فى تحويل جيشه إلى اعتناق الإسلام ثم عدوله عن المسألة، مفسراً ذلك بأسباب سياسية وأحلام إمبراطورية، بقوله فى مذكراته " إن تغييرالدين الذى لا يمكن إغتفاره من زاوية الإعتبارات الشخصية، قد يمكن تفهمه من زاوية أهمية آثاره السياسية.. فهل يمكن الإعتقاد بأن مُلك الشرق، وربما إخضاع آسيا كلها، لا يستحقان أن يرتدى المرء عمامة وسراويل شرقية؟ المسألة كانت تنحصر فى ذلك وحده بالفعل.. وقد اجتهد كبار المشايخ فى إحراجنا، وذللوا صعوبات كبرى، فقد سمحوا لنا بشرب الخمر، وأعفونا من الشكليات الجسمانية (يقصد من مسألة الختان)". ويشير بيتر فرانس إلى أن قبول التنازلات التى قدمها بعض العلماء بهذا الشأن وتحول الجيش إلى الإسلام كان يعنى خضوعاً لسلطة من خارج الجيش وهذا ما ينبغى رفضه.

وتفيد المصادر بأن إشادة بونابرت بالإسلام وبعظمة النبى أثار دهشة المصريين وعلمائهم، ووضع علماء الأزهر فى مأزق، حتى لقد قام بعضهم بحثه على اعتناق الإسلام بدافع من شعورهم بتصديقه، أو لوضعه موضع اختبار حقيقى، وقد أدى ذلك إلى انتشار الشائعات بأن كبار المشايخ يعلمون الشريعة لبونابرت وكبار جنرالاته، وأن الفرنسيين معجبون بالنبى، وأن قائدهم يحفظ القرآن.!!

وقد وصل اندماج بونابرت فى الدور الذى رسمه لنفسه أنه ادعى النبوة وأنه يعلم ما يسره المصريون وما يعلنون.. فقد ورد بالمصادر أن بونابرت عندما كان يجالس العلماء والمشايخ كان يصور نفسه أمامهم على أنه المهدى المنتظر للمسلمين، وأنه أعلن فى بيان له إلى سكان القاهرة فى ٢١ ديسمبر ١٧٩٨ "أن العاقل يعرف أن ما فعلناه بتقدير الله وإرادته، وأن من يشك فى ذلك فهو أعمى البصيرة.. وأعلموا أيضاً أمتكم

أن الله قدر أن أجئ من المغرب إلى أرض مصر لهلاك الذين ظلموا فيها.. وأعلموا أمتكم أن القرآن العظيم صرح فى آيات كثيرة بوقوع الذى حصل، وأشار فى آيات أخر إلى أمور تقع فى المستقبل، وكلام الله فى كتابه صدق وحق.. واعلموا أيضًا أنى أقدر على إظهار ما فى نفس كل واحد منكم.." وقد علق الجبرتى على ذلك بأنه بينما يصور نفسه فى صورة المهدى أو النبى، فإن مسلكه يثبت العكس، كما وصف هذه الأقوال بأنها ليست أكثر من حماقة ومخاتلة.

والمعروف أن حماسة بونابرت للإستمرار فى سياسته الإسلامية هذه قد خبت بعد فشل حملته على سوريا، وبعد أن تبين له أن مغامرته الشرقية قد تحطمت، وأن أوربا هى ساحة قدره، فكتب فيما بعد فى جزيرة سانت هيلانة واصفًا بياناته إلى المسلمين بأنها لم تكن غير احتيال، بل إنه تهكم على البيان الذى قدم فيه نفسه فى صورة ملهم أو نبى يتلقى الوحى من الله، فذكر أن ذلك كان احتيالًا، لكنه احتيال من أعلى طراز، وأضاف أن الفرنسيين الذين كانوا معى لم يجدوا فى ذلك سوى مادة للسخرية والضحك..

وهناك شهادات فرنسية عديدة تفسر وتنتقد هذه السياسة الدينية التى اتبعها بونابرت، منها شهادة الجنرال "ديبوى" الذى وصف مشاركتهم فى الإحتفال بالأعياد الإسلامية فى مراسلاته لأحد أصدقائه بلغة كشفت عن الحالة الذهنية لقادة الحملة حين ذكر "نحن نحتفل هنا بأعياد محمد متحمسين، ونخدع المصريين بإبداء تعلقنا المزعوم بديانتهم التى لا يؤمن بها بونابرت ولا نحن بأكثر من إيمانه أو إيماننا بديانة بابا روما بيوس السادس..". ومن ذلك أيضًا ما كتبه "ستندال" من أن إسلام بونابرت كان نفاقًا سياسيًا مشروعاً.. وحيث أنه كان يريد أن يكسب مودة المصريين، فقد كان محقًا فى تملقه هذا بإدعاء الإسلام..!

كما أن بعض المصادر تشير إلى غرابة هذه السياسة وإلى دهشة جيش "مؤلف من ملحدين ومؤلهين للطبيعة ولا أدريين" لم تكن لديه تلك الإعتبارات السياسية التى كانت لدى قائده للإنغماس فيما يعتبره الجيش رياءً.. بل إن مينو نفسه كتب إلى دوجا

فى ٢٥ مارس ١٧٩٩ يقول "بوسعك أن ترى أن الرغبة فى أن أكون نافعًا للشأن العام هى التى كانت دافعى الأول والرئيسى (لإعلان اعتناقه للإسلام)".

وفى تقديرنا أن المصريين لم تفتهم من البداية مسألة أنهم أمام غاز "كافر" وأن عليهم أن يقاوموه ما استطاعوا، أو أن يداروه ويجاروه ليأمنوا شره وقوته، فقد رأوا جنود كليبر الذى كان حاكمًا فى الإسكندرية، وهم يتبولون ويتبرزون بجوار المساجد والمقابر رغم أن قائدهم أصدر بيانًا يحذرهم من ذلك، ورأوا أن تأكيدات الفرنسيين على احترام الإسلام قد اصطدمت بالتدابير الصارمة المتعلقة بحفظ النظام وتأمين سلامة الجيش، ورأوا كذب سياساتهم عندما رأوا الفرنسيين يحاربون جنود السلطان فى حملة سوريا بعد أن ادعوا صداقته، وتعين عليهم أن يردوا حملات الإسترداد العثمانية، وعندما رأوا الجنود الفرنسيين يقتحمون الأزهر بخيولهم ويتبولون ويتغوطون فى أروقته وعلى كتبه ومخطوطاته، وعندما رأى المصريون كذلك أن الفرنسيين أرهقوهم بسلسلة من المطالبات فاقت ما فرضه عليهم المماليك، يضاف إلى ذلك كله ما أقامه الفرنسيون من أماكن للترفيه والمجون والخلاعة مما كان دليلاً على عدم احترامهم لمشاعر المصريين الدينية.

ربما استجاب من استجاب من المصريين لهذه السياسة الفرنسية مجاراة ومداراة، بعد أن أوقع الفرنسيون بهم الكثير من صفوف الإرهاق والمغارم، لكن من المؤكد أن الفرنسيين بمثل هذه الإحتفالات المشينة التى اشترك فيها جنودهم مع الدهماء والرعاع فى انتهاك حرمة أيام الأعياد الدينية، قد آذوا مشاعر عقلاء المصريين وزادوا من نفورهم من حكامهم الفرنسيين.. والمعروف أنه لم يكن يقدم على المشاركة فى هذه الإحتفالات سوى مشايخ الديوان والموظفين الرسميين بحكم وظائفهم، فضلاً عن طوائف الدهماء من الذين يغريهم القائد عادة بما ينثره من نقود فى مثل هذه المناسبات. والخلاصة أن هذه السياسة الدينية المتملقة لم تنطل فى مجملها على جموع المصريين، بل على العكس كان العامل الدينى من أبرز عوامل مقاومتهم للفرنسيين..

أهم المراجع:

- أحمد يوسف: بونابرت فى الشرق الإسلامى، ترجمة أمل الصبان، المجلس الأعلى للثقافة، القاهرة ٢٠٠٥.
- أندريه ريمون: المصريون والفرنسيون فى القاهرة ١٧٩٨ - ١٨٠١ ترجمة بشير السباعى، دار عين بالقاهرة ٢٠٠١.
- حلمى النمنم: المصريون وحملة بونابرت، دار أخبار اليوم، القاهرة ١٩٩٨.
- روبير سوليه: مصر، ولع فرنسى، ترجمة لطيف فرج، مكتبة الأسرة، القاهرة ١٩٩٩.
- زين العابدين شمس الدين: مينو، إسلامه وزواجه، دار الكتاب الجامعى، القاهرة ١٩٩٦.
- عبد الرحمن الجبرتى: عجائب الآثار فى التراجم والأخبار، الجزء الثالث، تحقيق عبد الرحيم عبد الرحمن، دار الكتب المصرية ١٩٩٨.
- ليلى عنان: الحملة الفرنسية بين الأسطورة والحقيقة، كتاب الهلال، أغسطس ١٩٩٢.
- ليلى عنان: الحملة الفرنسية فى محكمة التاريخ، كتاب الهلال، أكتوبر ١٩٩٨.
- هنرى لورنس: بونابرت والإسلام، ترجمة بشير السباعى، دار مصر العربية للنشر، ١٩٩٨.
- هنرى لورنس: الحملة الفرنسية، بونابرت والإسلام، ترجمة بشير السباعى، دار سينا للنشر، القاهرة ١٩٩٥.

الخطاب الصليبى فى الحرب العالمية الأولى

علي محمد بركات (*)

منذ قيام الثورة الإسلامية فى إيران عام ١٩٧٩ ثم انهيار الاتحاد السوفيتى فى أوائل تسعينيات القرن الماضى ، بدأ الحديث فى الغرب الأوربى والولايات المتحدة عن التهديد الاسلامى للغرب ، وأطلق على الإسلام "الخطر الأخضر" وبرزت كتابات عديدة ترى أن الإسلام كعقيدة تتوافر فيه عناصر الشر والتطرف والتعصب الدينى ، وتبنى تلك الكتابات رؤساء للولايات المتحدة مثل ليندون جونسون فى كتابه اغتنام اللحظة أو الإمساك باللحظة Seize the Moment وأساتذة فى الجامعات من أمثال صامويل هنتنجتون الاستاذ بجامعة هارفرد فى مقال له بعنوان The Clash of Civiliza-tion and the Remaking of World Order الذى نشر فى صيف عام ١٩٩٣، ثم صدر فى كتاب تحت العنوان نفسه ؛ وفى ذلك الكتاب يرى هنتنجتون أن الاسلام هو العدو التاريخى للغرب والفكرة المحورية فيه تقوم على دموية الاسلام واستهدافه للحضارة الغربية .

وعمومًا فقد شهدت الفترة التى تلت سقوط الاتحاد السوفيتى وانتهاء الحرب الباردة حملات صحفية وكتابات تحمل هجومًا على الإسلام ، وكثر الحديث عن "امبراطورية الشر" وقصد بها هذه المرة الإسلام بعد أن كانت العبارة تطلق على الاتحاد السوفيتى ، وتصاعد الحديث عن حتمية المواجهة بين الإسلام والغرب ،

(*) أستاذ التاريخ الحديث والمعاصر . كلية الآداب – جامعة حلوان

وهى مقولات عكستها عناوين الصحف الأوربية والأمريكية التى اخذت تختار لافتتاحياتها أكثر العناوين إثارةً : منها أن الحروب الصليبية لازالت مستمرة ،[1] بل إن بوش الابن قد استخدم تعبير الحرب الصليبية غداة إعلانه الحرب على أفغانستان عام ٢٠٠١ .

وتعبير الحروب الصليبية يطلق على تلك الحروب التى شنها الغرب الأوربى المسيحى على منطقة الشرق الأدنى ، خلال الفترة ما بين عامى ١٠٩٦م - ١٢٩١م فى سلسلة من الحملات العدوانية ، تمكن خلالها الغرب الأوربى من إقامة عدة مستوطنات فى فلسطين وبلاد الشام والجزيرة ، وأصبحت تلك المستوطنات تعرف بالإمارات الصليبية . كما أصبحت تلك الحملات والحروب تعرف بالحروب الصليبية ، وتعين على العرب والمسلمين التصدى لتلك الحملات. واذا كان العرب والمسلمون قد تمكنوا من تصفية المشروع الصليبى بشكل كامل فى أواخر القرن الثالث عشر . فإن الثمن كان غاليًا ، ذلك أنه بعد نهاية النضال ضد المشروع الصليبى دخلت المنطقة العربية فى منحنى من التدهور ، ولم تمض فترة طويلة حتى سقط العالم العربى تحت السيادة العثمانية ، ثم الاستعمار الأوربى فى فترة لاحقة [2] .

وعلى هذا فإن أحدًا لا يمكن أن يتجاهل علاقة ماجرى خلال تلك الحروب بما يحكم علاقتنا اليوم بالغرب الأوربى والأمريكى ، كما أن أحدًا لا يستطيع ان يغض الطرف عن حقيقة أن المشروع الصليبى ضد الشرق العربى كان أول المشروعات الاستعمارية قبل العصر الحديث . كما إنه كان التجربة التى استوحى منها المشروع الصهيونى الاستيطانى المعاصر ملامحه . وقد ظلت الحروب الصليبية لها جاذبيتها فى أوربا الغربية حتى القرن العشرين ، حيث ظلت احداث تلك الحملات تشغل بال اكثر من عشرين جيلاً من الأوربيين .

فالقائد البرتغالى البوكيرك يقول فى خطبة له فى أرخبيل الملايو وهو بصدد الدخول فى معركة حاسمة ضد الأمراء المسلمين هناك عام ١٥١١ ، مع بداية عصر التوسع الاوربى يقول: البو كيرك وهو يخاطب جنوده "تذكروا الخدمة الجليلة التى

سوف نقدمها لله بطردنا العرب من هذه البلاد وباطفائنا شعلة شيعة محمد بحيث لا يندلع لها هنا بعد ذلك لهيب ... ذلك لأننى على يقين أننا لو انتزعنا تجارة مالقا من أيدى المسلمين ، لأصبحت كل من القاهرة ومكة أثرًا بعد عين " . ويقول الكاتب الهندى بانيكار أن البرتغاليين كانوا يعتقدون فى توسعهم فى البحار الشرقية انهم يقومون بحملة صليبية ضد المسلمين ويقول: بأن المسلمين الذين نجوا من القتل فى المذابح التى أعقبت سقوط المدينة بيعوا فى أسواق الرقيق (٢) ويضيف بانيكار بأن البرتغاليين قد أحيوا الروح الصليبية .

وبعد أكثر من ثلاثة قرون من الغزو الأوربى للبحار الشرقية ،سنجد عبارة الحروب الصليبية تتردد مرة أخرى على ألسنة قادة حملة الشرق الأدنى من الانجليز والفرنسيين فى الحرب الاولى .

اللنبى وآخر الحروب الصليبية :

دخلت الدولة العثمانية فى أغسطس ١٩١٤ الحرب إلى جانب دولتى الوسط (النمسا وألمانيا) ضد انجلترا وفرنسا وروسيا ، بفعل عداوتها التقليدية لروسيا ولأسباب اخرى . وكان لدى الدولة العثمانية عند دخولها الحرب عدد من نقاط القوة يمكن استخدامها فى الصراع ضد بريطانيا وحلفائها :-

١- أن البحر الأحمر كان يوفر للدولة العثمانية وحليفتها ألمانيا قواعد يمكن استخدامها ضد التحركات البحرية البريطانية .

٢- كان فى إمكان القاعدة العسكرية التركية فى اليمن تهديد القاعدة البريطانية فى عدن.

٣- كان فى إمكان القوات الألمانية الحليفة لتركيا استخدام الحجاز واليمن كقاعدة للوصول إلى شرق إفريقيا ، لدعم الوجود الاستعمارى الألمانى بها ، فى مواجهة المستعمرات البريطانية هناك .

٤- كذلك كان فى امكان السلطان العثمانى تعبئة الشعوب الإسلامية التى خضعت للاستعمار البريطانى حول فكرة الجهاد ، وخاصةً مسلمى الهند للعمل ضد بريطانيا فى الحرب .

وكان كسب العرب إلى جانب بريطانيا يحول دون الاستفادة من تلك الميزات بالنسبة للدولة العثمانية وحلفائها ، ويساعد بريطانيا على تأمين ممتلكاتها فى مصر ويحول دون استخدام البحر الاحمر كقواعد للغواصات الألمانية (٤)، ذلك لأن الحركة العربية فى المشرق مع بداية الحرب كانت قد وصلت إلى حد القطيعة مع العثمانيين ودولة الخلافة الإسلامية ، وبالتالى بات من الممكن استمالتها الى جانب بريطانيا وحلفائها ، ومن ثم تمت سلسلة من المراسلات بين الشريف حسين الذى كانت علاقته بالعثمانيين قد ساءت وماكماهون . ومن ثم أعلن الشريف حسين الثورة على الاتراك ، وبعد أن ضمن مشاركة قادة الحركة العربية فى بلاد الشام . وفى يونيو ١٩١٦ أطلق الشريف حسين بضع رصاصات من مسدسه على القلعة التركية فى مكة كبداية للثورة ، ثم اتبع ذلك بمنشور أذيع على الشعب العربى اتهم فيه قيادة الاتحاديين فى تركيا بالخروج على الشريعة الاسلامية ، كما أعلن استقلال العرب .

وقد استطاعت العناصر الثائرة الاستيلاء على مدن الحجاز الرئيسية خلال ثلاثة شهور باستثناء المدينة المنورة التى ظلت قوات الثورة تحاصرها حتى أواخر الحرب ، كما استطاع الثوار تدمير خط سكك حديد الحجاز ما بين معان والعقبة ، وكان لذلك تأثير كبير على اعاقة الجهد الحربى للأتراك .

وفى ٦ مايو ١٩١٧ احتلت قوات الثورة العقبة واتخذتها قاعدة فى تقدمها شمالاً ، ثم استولت القوات العربية فى أوائل اكتوبر ١٩١٨ على دمشق بعد أن أخلاها الاتراك . ولم يمض شهران من استيلاء القوات العربية على دمشق ، حتى كانت تلك القوات قد حررت كل سوريا من سيطرة العثمانيين ، بما فى ذلك مدن حمص وحماة وحلب (٥).

ويمكن التعرف على الجهد الذى قدمته الثورة العربية لبريطانيا اذا ما استعرضنا الحقائق التالية :-

١- اجبرت قوات الثورة العثمانيين على تكريس جزءًا من قواتهم العسكرية فى الشرق العربى لمواجهة الثورة ، بعيداً عن ميادين القتال الرئيسية ، خصوصًا الجبهة الروسية التى كانت تمثل نقطة الضعف فى جبهة دول الوفاق .

٢- أستطاعت قوات الثورة العربية عزل القوات الرئيسية فى بلاد الشام عن القوات العثمانية فى اليمن وعسير فى جنوب الجزيرة العربية .

٣- افسد قيام الثورة فى شبه الجزيرة الخطط الألمانية القائمة على اتخاذ غرب شبه الجزيرة العربية جسراً بين ألمانيا ومستعمراتها فى شرق أفريقيا ، والتى كانت تواجه ضغطًا من القوات البريطانية فى المناطق المتاخمة للمستعمرات الالمانية .

واخيراً فإن إعلان الثورة فى الحجاز من قبل الشريف حسين قد قطع الطريق على العثمانيين فى تعبئة المسلمين ضد أعدائهم (٦).

والحقيقة ان كثيراً من الكتاب الغربيين يعترفون بالدور الذى لعبته الثورة العربية لصالح بريطانيا فى جبهة الشرق الأدنى ، وعلى رأسهم المؤرخ ليدل هارت مؤرخ "الحرب العالمية الأولى" حيث يؤكد أنه لم يكن فى وسع بريطانيا أن تفعل شيئًا فى مواجهة العثمانيين سوى محاصرة الحجاز ، بل ربما انها لم تكن فى وضع يسمح لها بفرض ذلك الحصار بسبب الكراهية التى كان من الممكن أن تلحق بها فى الشرق عمومًا ، اذا حاولت بريطانيا تجويع سكان مكة (٧).

ويضيف صاحب كتاب "فلسطين اليكم الحقيقة" بانه لا مجال للتشكيك فى أن الشريف حسين قدم لبريطانيا أعظم مساعدة ، وأنه نزع من كلمة الجهاد مفعولها ، ولم يعد لها خارج تركيا أى تأثير ... ولولا ذلك لكان على بريطانيا أن تخوض حربًا مقدسة تقصم الظهر، ويشير إلى أن بريطانيا رغم ذلك قد أدارت ظهرها للعرب (٨).

ومن الناحية العسكرية يلخص ليدل هارت الدور الذى لعبته قوات الثورة لقوات اللنبى التى زحفت على فلسطين عام ١٩١٧ فى عدة نقاط :

- أن قوات الثورة العربية بعد استيلائها على العقبة ومنطقة شرق الأردن حمت ميمنة القوات البريطانية الزاحفة نحو بيت المقدس وفلسطين من هجمات القوات التركية المتمركزة فى بئر سبع والجليل ، كما حمت خطوط مواصلات القوات البريطانية .

- أن قوات الثورة قد حدت من فاعليات الجيش التركى حيث أصبحت اعداد متزايدة من ذلك الجيش مجندةً لحماية خط سكك الحجاز ، بدلاً من مواجهة قوات اللنبى . وفى النهاية يقر أن الاستيلاء على العقبة قد أزاح كل أنواع الخطر عن حملة سيناء(٩) .

والحقيقة أنه قبل سقوط العقبة فشلت القوات البريطانية بقيادة الجنرال مورى مرتين فى الاستيلاء على غزة ؛ الأولى فى نهاية مارس ١٩١٧ ، كما أخفقت محاولة أخرى فى الاستيلاء على المدينة ، وكان فشل المحاولتين بفرقتين كاملتين أمام لواء تركى يتكون من ثلاثة آلاف مقاتل من الفلسطينيين .

ولما كانت الحكومة البريطانية تصر على استمرار الحملة فقد زودتها بتعزيزات جديدة ، كما عين اللنبى قائداً لها ، فوصل إلى الإسكندرية فى ٢٧ يونيو ١٩١٧ وكانت خطة اللنبى تقوم على التظاهر بمهاجمة غزة ، بينما كان الهجوم الرئيسى موجهاً ضد بئر سبع التى سقطت فى ٣١ أكتوبر ، الأمر الذى أدى إلى انهيار دفاعات الأتراك ، بعد أن تعرض الجيش التركى لاختلال هياكله التنظيمية بعد أن أخذ الجنود والضباط العرب ينسحبون منه ويتخلون عن مواقعهم منضمين إلى قوات الثورة أو القوات البريطانية ، كما فعلت القبائل العربية نفس الشيء ، الأمر الذى أصبح معه الأتراك يشعرون بأنهم يعملون فى أرض معادية . وعلى هذا فقد نجح اللنبى فى الاستيلاء على غزة فى ٧ نوفمبر ١٩١٧ ، وبعد سقوط غزة تابعت القوات البريطانية تقدمها بحذاء الساحل فى حماية الاسطول البريطانى فسقطت يافا فى ١٦ نوفمبر ١٩١٧ ، ثم بدأ

التقدم نحو القدس التى سقطت فى ٩ ديسمبر ، ودخلها اللنبى رسميًا فى ١١ من نفس الشهر بعد ان أعلن الخبر فى مجلس العموم البريطانى . دخل اللنبى المدينة يرافقه مندوب فرنسي وآخر إيطالى كما مثلت فى العرض قوات رمزية من القوات الفرنسية والقوات الإيطالية التى شاركت فى الحملة (١٠) .

دخل اللنبى وأركان حربه والوفود المرافقة له القدس من باب يافا مترجلاً ، ومعه لورانس الذى حضر ليقدم للنبى تقريراً عن تطور العمليات التى يقودها فيصل بن الحسين وفى الخطاب الذى ألقاه اللنبى فى القدس قال "ان غاية الاحتلال هو تحرير فلسطين من النير التركى وانشاء حكومة وطنية حرة " . كما أعلن انتهاء الحروب الصليبية .

لقد حاولت المصادر البريطانية تجاهل عبارة اللنبى حول أن حملته هى آخر حرب صليبية ، وبدوره حاول الجنرال ويفل مؤرخ حياة اللنبى ان ينفى قول اللنبى المشار اليه حيث يقرر ويفل أن اللنبى يضايقه أن يقال عن حملته على فلسطين بأنها حملة صليبية ، ويستدل على ذلك بقوله إن حملة العمال والجمال التى قدمت مساعدة كبيرة للحملة البريطانية على فلسطين كانت من الفلاحين المصريين المسلمين (١١) تمامًا كما فعلت صحافة بوش فى تبرير ما قاله بوش غداة غزو العراق .

ها قد عدنا يا صلاح الدين :

عقب استيلاء قوات الثورة العربية وقوات اللنبى على كامل سوريا أقامت السلطات البريطانية ثلاث ادارات فى بلاد الشام المحررة ، واستقرت تلك الاجراءات فى تقرير رفعه اللنبى إلى وزارة الحربية البريطانية فى ٢٢ أكتوبر ١٩١٨ حول تنظيم الادارة فيما أطلق عليه أراضى العدو المحتلة وجاء التنظيم على النحو التالى :-

١- المنطقة الجنوبية وتشمل القدس ولواء عكا ونابلس وأقضيتها . وهذه المنطقة وضعت تحت الإدارة البريطانية والتى أصبحت فلسطين تحت الاحتلال .

٢- المنطقة الشمالية والتى أصبحت تعرف فيما بعد بالمنطقة الغربية وتشمل جبل لبنان والمنطقة الساحلية حتى الإسكندرونة ، وكان قد عهد للفرنسيين من قبل بإدارتها تحت قيادة اللنبى .

٣- المنطقة الشرقية وهى التى وضعت تحت الإدارة العربية وكانت فى البداية تشمل ولاية دمشق بما فيها ألوية حماة ، وحوران وكرك مع القسم الجنوبى من ولاية حلب ، ثم عدل التقسيم فى أواخر ١٩١٩ ، حيث أصبحت حمص وجبل الدروز لواءً قائمًا بذاته كما أعيد لواء دير الزور الى الحكومة العربية (١٢).

وكانت فرنسا قد شاركت فى الحملة البريطانية على فلسطين وبلاد الشام فى بدايتها بفصيلتين من الجنود الجزائريين ، مع قوة فرنسية محدودة للعمل تحت قيادة القائد البريطانى ، وأطلق على تلك القوة فى البداية التجريدة الفرنسية فى فلسطين وسوريا . ثم تلقت تلك القوة بعض الامدادات من قبرص وبورسعيد ، حيث بلغ عددها سبعة آلاف مقاتل فى سبتمبر ١٩١٨ وأصبح يطلق عليها اسم جيش الشرق .

وكانت البحرية الفرنسية قد استولت على جزيرة أرواد فى مواجهة الساحل السورى فيما بين طرابلس واللاذقية ، واتخذت منها مركزًا لجمع المعلومات (١٣).

وقد عارض الفرنسيون منذ البداية إقامة الدولة العربية الجديدة دون وصاية خارجية فى منطقة كان الفرنسيون يرون أن تكون تحت النفوذ الفرنسى . وقد احتج الفرنسيون على اللنبى بأنه اعترف ضمنيًا بالحكومة العربية فى دمشق ، وسمح برفع العلم الذى اتخذته الدولة الجديدة علمًا لها فى دمشق ثم تطور الموقف الفرنسى من الحكومة العربية فى دمشق ، الأمر الذى انتهى بمعركة ميسلون .

والحقيقة أن الصدام الذى وقع فى ميسلون تقع مسئوليته على السلطات البريطانية من البداية ، فعلى الرغم من أن البريطانيين أظهروا احتراما للمشاعر العربية على الأقل فى المنطقة الشرقية التى وضعت تحت الإدارة العربية . على الرغم

من ذلك فإن اللنبى ظل يعتبر فيصل قائدًا تابعًا له يصدر إليه التعليمات والأوامر ، بل عمل اللنبى على قمع كل المحاولات العربية للإشراف على المنطقة الساحلية ، وهى الحكومات المحلية التى تسلمت الحكم من القوات التركية المنسحبة من المدن السورية المختلفة قبل وصول القوات العربية أو القوات الحليفة ، وقد رفعت تلك الحكومات الأعلام العربية واعتبرت نفسها جزءًا من الحكومة العربية الواحدة فى دمشق ، ففى حماة تشكلت هيئة إدارية برئاسة بدر الدين الكيلانى وعضوية بعض أعيان حماة ، وفى حلب رفع الأعيان المحليون العلم العربى قبل أن يغادرها قائد القوات التركية ، وفى بيروت أقيمت حكومة عربية ترأسها عمر الداعوق . وبدورهم احتج الفرنسيون على قيام حكومات عربية فى مناطق خصصتها اتفاقية سايكس بيكو لفرنسا[١٤] وكانت السفن الفرنسية التى وصلت إلى مياه بيروت فى ٦ اكتوبر ١٩١٨ تحمل قوات فرنسية تراقب الموقف ، حتى وصول القوات البريطانية البرية من ميناء حيفا على طول الساحل فى ٨ اكتوبر حيث قامت القوات الفرنسية بالنزول إلى البر ، وقد قامت القوات البريطانية بإزاحة الأعلام العربية ، كما تم إسقاط حكومة الداعوق ، وسلمت السلطة إلى قائد القوات الفرنسية . كذلك فقد تم إبعاد ممثلى حكومة دمشق فى المناطق الساحلية الأخرى وتسلمها فرنسيون . كما نزلت القوات الفرنسية فى اللاذقية التى أزيلت منها الأعلام العربية وفى ١٥ سبتمبر ١٩١٩ وقعت بريطانيا وفرنسا اتفاقًا يخول فرنسا احتلال المناطق الساحلية ومنطقة سهل البقاع من المنطقة الشرقية . وقد وافقت السلطات الفرنسية على ذلك الاتفاق كخطوة مرحلية لأنها كانت ترى أن بريطانيا تحول دون فرنسا والحكومة العربية فى دمشق [١٥].

ثم جاءت قرارات سان ريمون فى ٢٦ ابريل ١٩٢٠ التى تقضى بفرض الانتداب الفرنسى على سوريا ولبنان وبالتالى شرعت فرنسا فى احتلال كامل سوريا فى اطار غطاء من الشرعية الدولية ، ومن ثم شرعت فرنسا بالتحرش بالحكومة العربية فى دمشق . وما لبثت القوات الفرنسية أن دخلت فى معركة مع جيش الحكومة العربية فى ميسلون بقيادة يوسف العظمة فى ٢٤ يوليو ١٩٢٤[١٦] ولم تستمر معركة ميسلون سوى بضع ساعات بسبب التفاوت الكبير فى القوة .

وكان من الممكن أن تدخل القوات الفرنسية دمشق بعد المعركة مباشرة ، لكن الجنرال غوابيه الذى قاد المعركة فضل دخول دمشق فى اليوم التالى فى شكل استعراض للقوة الفرنسية ، بعدها توجه الجنرال غورو قائد جيش الشرق إلى المسجد الأقصى ليقول عبارته المعروفة " ها قد عدنا يا صلاح الدين " وهى عبارة تحمل روحاً صليبية واضحة .

قائد معركة ميسلون حفيد أحد الجنود الصليبيين :

أشرنا فى بداية هذه الدراسة إلى أن الحروب الصليبية قد عاشت فى وجدان الغرب لأكثر من عشرين جيلاً ، ولدينا واحدة من المذكرات التى تؤكد هذه الحقيقة وهى المذكرات التى كتبها الجنرال غوابيه الذى قاد معركة ميسلون ، وقد نشرت تلك المذكرات فى البداية فى مجلة جيوش الشرق الفرنسية عام ١٩٢٧ فى عددها الخامس الصادر فى يناير . وتتكون المذكرات من اثنى عشر فصلاً ، تتحدث عن الملك فيصل وما يأخذه عليه الفرنسيون ، وعن معركة ميسلون والتحركات التى سبقتها والقوة الفرنسية التى خاضت المعركة . ثم تفاصيل المعركة وكيف دخل غوابيه دمشق واستعراضه للقوة الفرنسية فى المدينة ، والاحتفال بنهاية حكم فيصل ثم نص الأمر اليومى الذى أصدره الجنرال غورو عقب انتهاء المعركة ، وتهانيه للجنرال غوابيه وإلى الجيش الفرنسى الشجاع الذى كسر مقاومة العدو الذى كان يتحدى فرنسا لمدة ثمانية شهور ، وكيف أن الجيش الفرنسى قد سجل صفحة مشرفة فى تاريخ فرنسا . وينهى غوابيه مذكراته بحديث عن الحروب الصليبية يقول فيه وأنا فى دمشق فإن هذا الاسم الآن كان يمثل لى شيئًا خرافيًا ، عندما كنت اقرأه فى سجلات عائلتى وأنا بعد فى سن الطفولة إن جاك منغولفيه الجد البعيد لجدتى لأبى لويز كان قد وقع فى الأسر خلال الحرب الصليبية الثانية عام ١١٤٧ ، ونقل إلى مدينة دمشق ، وكان من العامة وبالتالى لم يعامله السراقون (اللصوص) المعاملة الحسنة التى كان يحظى بها الفرسان ، وقد جعل منه أهل دمشق عبداً ، واستخدموه فى أحد مصانع الورق الذى

كان يصنع وقتها من القطن ، وقد ظل جاك المسكين فى ذلك العمل الشاق لمدة ثلاث سنوات ، فر بعدها من دمشق ، وتمكن من الإلتحاق بالجيش الصليبى ، بعد ان اجتاز آلاف المخاطر ، وعندما عاد الى مسقط رأسه بعد عشر سنوات قضاها فى الشرق أسس أول طواحين الورق التى عرفتها أوربا . ثم يتساءل الجنرال غوابيه " أو ليست العدالة الالهية هى التى سمحت لحفيد أسير الحروب الصليبية أن يدخل المدينة المقدسة ظافرًا منتصرا "

ويقول ساطع الحصرى معلقًا على المذكرات : إنه من المفيد أن تقرأ وتتأمل ما كتبه جوابيه الذى زعم انه قاد حملة عسكرية على دمشق بغية تمدين سوريا . هكذا ظلت ذكريات الحروب الصليبية وروحها لدى قادة الغرب حتى الحرب العالمية الأولى كجزء من الوعى بالآخر ، ثم ترتفع بعد ذلك أصوات تطالب بمهادنة الغرب ويصبح السؤال الذى يحتاج إجابةً هل ما نحن بصدده صراع حضارات أم حوار حضارات .

الهوامش

(١) راجع جمال شقرة ، التهديد الاسلامى للغرب المعاصر . ضمن كتاب التقاء الحضارات فى عالم متغير ، الذى نشره مركز البحوث والدراسات الاجتماعية بكلية الاداب جامعة القاهرة سنة ٢٠٠٣م.

(٢) قاسم عبده قاسم ، ماهية الحروب الصليبية ، عالم المعرفة ، الكويت عدد مايو ١٩٩٠ ص١٠.

(٣) بانيكار ، أسيا والسيطرة الغربية ، المؤسسة المصرية للترجمة والنشر ، مترجم ، القاهرة ١٩٦٢ ص٤٨.

(٤) محمود صالح منسى ، حركة اليقظة العربية فى الشرق الأسيوى ، دار الفكر العربى القاهرة ١٩٧٨ ص٢٧٣،٢٣٢،٢٢٤، ٢٣٢، ٢٧٣ .

(٥) خيرية قاسمية ، الحكومة العربية فى دمشق ١٩١٨-١٩٢٠ ، دار المعارف ، القاهرة ١٩٧١ ص ٤٦-٤٨ .

(٦) محمود منسى ، المرجع السابق ص٢٠٣ .

(٧) Liddel Hart's,History of the First World War,London 1970,PP21,212

(٨) ج.م.ن جفريز فلسطين اليكم الحقيقة ، ترجمة أحمد خليل . الهيئة المصرية العامة للكتاب القاهرة ١٩٧٣ ج١ ص١١٣.

(٩) Liddel Harts ' op.cit ; p 113

(١٠) Wavel : Allenby , soldier and statesman . London 1944 .pp 192-194

(١١) Ibid . p. 194

(١٢) خيرية قاسمية : المرجع السابق ص ٥٣.

(١٣) محمود منسى : المرجع السابق ص ٤٠٩ - ٤١٠.

(١٤) خيرية قاسمية : المرجع السابق ص٥٨ .

(١٥) المرجع السابق . ص١٢٨ - ١٢٩ .

(١٦) ساطع الحصرى . يوم ميسلون . مكتبة الكشاف ومطبعتها . بيروت ١٩٤٧ ص٢٥٢ .

الغرب والعنف فى الشرق الأوسط فى أعقاب الحرب العالمية

أحمد الشربينى (*)

نظراً لان عنوان هذه الدراسة يتضمن ثلاثة مصطلحات " الغرب ، والعنف ، والشرق الأوسط " مثيرة للجدل ، فقد رأينا ، من الأوفق بدايةً ، تحديداً - على الأقل - ماذا نعنى بها . فالغرب فى دراستنا ، لا نعنى به الغرب الأوربى المسيحى على إطلاقه - والذى ينسحب المصطلح عليه بالأساس ، لأول وهلة - بل نعنى به القوى الغربية التى خرجت متعافية من الحرب العالمية الثانية " الولايات المتحدة الأمريكية ، وإنجلترا " وأخذت تمسك بمقود ما أصبح يعرف بالمعسكر الغربى فى الحرب الباردة ، التى تصاعدت حدتها بعد الحرب العالمية الثانية ، و تحولت منطقة الشرق الأوسط إلى أحد أهم ساحاتها ، بعد أن أخذ الاتحاد السوفيتى " الذى كان يقود المعسكر الشرقى " يتطلع لاختراقها ، سعيا لمقاسمة الغرب فى ثرواتها ، وكسر الحصار الذى كان يسعى الغرب إلى فرضه عليه.

والعنف Violence أحد المصطلحات التى ترددت فى الأدبيات الغربية ، لتوصيف ردود الأفعال الرافضة فى منطقة الشرق الأوسط للحالة الاقتصادية والاجتماعية والسياسية المتردية فى أعقاب الحرب العالمية الثانية ، والتى نعتت الجماعات التى تمارسه بالحركات الهدامة " "Subversive Activities".

والمثير للانتباه أننا لم نجد اختلافا كبيرا بين نعت حركات الرفض الاجتماعى والاقتصادى والسياسى ، فى منطقة الشرق الأوسط فى أعقاب الحرب العالمية الثانية ،

(*) أستاذ التاريخ الحديث والمعاصر. كلية الآداب - جامعة القاهرة ، كلية الآداب - جامعة الكويت.

بالحركات الهدامة وممارسة العنف ، ونعت الحركات المشابهة لها فى المنطقة حاليا بالإرهاب ، إذا ما كان الإرهاب Terrorism فى أبسط تعر يف له يعنى استخدام العنف لتحقيق أهداف سياسية . The use of Violence to Achieve political aims

أما الشرق الأوسط Middle East فهو مصطلح بدأ يتردد مع مطلع القرن العشرين فى الأدبيات الغربية ، وتحديدا البريطانية ، وعنى به مستخدموه عندئذ ، المنطقة التى كانت تقع بين المشرقين الأقصى والأدنى . وبمرور الوقت إزداد استخدام المصطلح شيوعا ، فى الوقت الذى اتسعت فيه المساحة التى اصبح يطلق عليها ، حتى استوعب مع نهاية الحرب العالمية الثانية ، ما كان يعرف بالشرق الأدنى بالكامل ، بعد أن أعاد الغرب رسم حدود شرق أوسط جديد ، يساعده فى إنجاح محاولات دمج المشروع الصهيونى بالمنطقة ، واستيعاب ما ترتب على ظهوره من مشاكل تتصل بارتفاع أعداد اللاجئين الفلسطينيين، واحكام فرض حصار على الاتحاد السوفيتى ، والحئول بينه وبين الاتصال بالمياه الدافئة ، مع انطلاق الحرب الباردة .

وكانت المنطقة التى أطلق عليها الشرق الأوسط فى البداية ، وحتى تلك التى استوعبها بعد اتساعه ، من المناطق التى انفردت فيها بريطانيا بالنفوذ حتى الحرب العالمية الأولى ، حيث بدأت الولايات المتحدة الأمريكية تسعى لمشاركة إنجلترا النفوذ فيها ، حتى أصبح لها الدور الريادى فى المنطقة مع انتهاء الحرب العالمية الثانية .

وارتبط تغير مواقع النفوذ الغربى فى الشرق الأوسط فى أعقاب الحرب العالمية الثانية ، بخروج إنجلترا من الحرب منهكة ، وتراجع قدرتها على استعادة نفوذ ما قبل الحرب فى مستعمراتها بشكل عام ، ومنطقة الشرق الأوسط بشكل خاص ، لاسيما بعد أن ازدادت الضغوط السوفيتية عليها ، وتحولت إلى واحدة من ساحات الحرب الباردة ، إن لم تكن من أهمها . ولهذا قبلت إنجلترا التراجع طواعية عن الريادة فى المنطقة للولايات المتحدة ، بعد أن أدركت استحالة مواجهة التداعيات الجديدة فيها بمفردها . وهذا ما عبر عنه السفير البريطانى بالقاهرة فى إحدى رسائله إلى وزارة

الخارجية البريطانية فى مطلع ١٩٤٧ عندما ذهب إلى انه " لا اعتقد أننا سنقف ثانية يوما ما ، وإننا لا نستطيع أن نضع أيدينا على أملاكنا ، كما كان فى الماضى ، فى وجود الولايات المتحدة ، وانه إذا وجدنا أنفسنا نلقب بالشريك الأضعف فى توجيه الأحداث ، فهذا بلا شك سيكون أفضل لمصالحنا فى منطقة الشرق الأوسط بدلا من طردنا منها ، لان أمريكا ستكون الطرف الأساسى ، والأكثر قسوة ، والشريك ، الذى يستطيع مساعدتنا فى الاحتفاظ بحجم ملائم من وضعنا السابق فى الشرق الأوسط ، وهذا "يحتاج إلى توقيع اتفاقية عامة بين إنجلترا والولايات المتحدة ، تؤكد على عملهما المشترك للحفاظ على المصالح الأنجلوسكسونية ، والاستقرار فى الشرق الأوسط [١].

ولعل وضع إنجلترا المهتز فى الشرق الأوسط فى أعقاب الحرب العالمية الثانية ، هو ما دفع الخارجية البريطانية ، لان تعلن بوضوح ، عن رغبتها فى مزاملة الولايات المتحدة الأمريكية فى الشرق الأوسط [٢].

ولم يستغرب الأمريكان قبول بريطانيا بالتخلى عن مكانتها فى منطقة الشرق الأوسط ، والاتجاه لإقامة شراكة معهم ، لأنهم توقعوا هذا التغير فى موازين النفوذ الغربية فى المنطقة ، والذى عملوا من أجله ، قبل أن تضع الحرب العالمية الثانية أوزارها ، حتى أن إحدى المذكرات التى رفعت إلى الرئيس الأمريكى " ترومان " ذهبت إلى أن " البريطانيين أعلنوا رسميا بأنهم ليس لديهم القدرة على الاحتفاظ بالشرق الأوسط بدون مساعدتنا "[٣].

وحديث الإنجليز عن شراكة شرق أوسطية مع الولايات المتحدة الأمريكية ، بعد الحرب العالمية الثانية ، ارتبط بحديثهم عن تنامى المصالح الأمريكية فى المنطقة ، وتلاقيها مع مصالحهم ، حيث بدأ الإنجليز يتحدثون عن المصالح الأمريكية الهامة السياسية ، والأمنية ، والنفطية بشكل خاص، فى الشرق الأوسط [٤] والتى تتقابل مع مصالحهم ولا تتصادم معها [٥]. وعن أهمية الشرق الأوسط للولايات المتحدة فى الحرب والسلم [٦].

ففى الوقت الذى كان يتحدث فيه الإنجليز عن الأهمية الاستراتيجية التى أظهرتها الحرب العالمية الثانية للشرق الأوسط ، لحماية طرق مواصلاتها عبر البحر المتوسط ، ومصر إلى الهند والشرق الأقصى ، ودول الكومنولث البريطانى فيما وراء البحار ، كان الأمريكيون يتحدثون عن ازدياد معرفتهم بالمنطقة كطريق بحرى وجوى بين الشرق والغرب(٧).

وعلاوة على إدراك كلا البلدين لأهمية المنطقة الاستراتيجية ، بالنسبة لطرق مواصلاتهما ، كان لكليهما مصالح اقتصادية متنامية فيها . فبريطانيا التى كانت صاحبة أكبر مصالح تجارية ونفطية فى المنطقة حتى الحرب العالمية الثانية ، أخذت تعمل بمجرد انتهاء الحرب لاستعادة نفوذها بها ، وبخاصة فى قطاع النفط ، الذى ازداد الطلب عليه لدواع داخلية واقتصادية واستراتيجية (٨). كان حجم تجارة الولايات المتحدة الأمريكية ، مع دول المنطقة قد اتسع فى أعقاب الحرب بدرجة ملحوظة ، نتيجة تخليها عن سياسة العزلة والعمل لتغيير موقعها بخريطة الدول الرأسمالية المتعاملة مع المنطقة ، التى أصبحت ترى بأنها تمتلك ثروة معدنية وزراعية هائلة ، ستجعلها من أغنى مناطق العالم بالموارد الزراعية والنفطية (٩).

لهذا اتجهت الولايات المتحدة الأمريكية إلى العمل من أجل الهيمنة على نفط المملكة العربية السعودية ، ومقاسمة إنجلترا فى نفط العراق وغيره من دول المنطقة ، حتى تفى باحتياجاتها المتزايدة منه ، بأسعار زهيدة ، والاحتفاظ بما لديها من احتياطى نفطى ، لاسيما بعد انطلاق شائعات عن تناقصه . ولعل تزايد المصالح النفطية الأمريكية فى الشرق الأوسط ، وحصولها على امتيازات نفطية ضخمة بمنطقة الخليج ، هو ما دفع أكثر من مسئول بريطانى إلى التصريح بأن الأمريكان لن يتخلوا بسهولة عن الاستثمارات النفطية فى منطقة الشرق الأوسط ، ولن يسمحوا بان تصبح تلك المنطقة مجالا للمنافسة بين القوى الكبرى الخمس (١٠) ، بعد أن أصبحت مصالحهم النفطية فيها ضخمة ، وإن كان اعتمادهم على نفطها لا يقارن باعتماد إنجلترا عليه (١١).

إضافة إلى هذا كان للدولتين مصلحة ، مع اندلاع الحرب الباردة ، فى استخدام منطقة الشرق الأوسط فى إحكام الحصار على الاتحاد السوفيتى ، والحئول بينه وبين استخدامها للوصول إلى المياه الدافئة ، واستخدام أراضيها لضرب قواعده العسكرية ، و المصانع التى تزوده بالأسلحة ، والإغارة على مراكزه الاقتصادية ، وبخاصة مخازن الغلال فى أوكرانيا[١٢].

ولما كان حماية المصالح الأنجلوأمريكية فى منطقة الشرق الأوسط ، و توظيف المنطقة استراتيجيا فى الحرب الباردة يحتاجان إلى توفير الأمن والاستقرار لها ، من خلال وجود عسكرى أنجلو أمريكى فيها ، فقد تبنت الولايات المتحدة استراتيجية تجاه المنطقة مؤداها احتفاظ إنجلترا بما لها من قواعد وتسهيلات عسكرية ، أقرتها اتفاقياتها الثنائية مع دول المنطقة ، لاستخدامها - فى ظل ازدياد التعقيد التقنى ، وارتفاع تكاليف الحرب الحديثة - فى بناء دفاعات إقليمية شرق أوسطية ، فى الظروف الدولية الطارئة ، بما فى ذلك حالة الحرب أو التهديد بها [١٣] وتجنيب الولايات المتحدة التورط فى نشر قوات بالمنطقة ، قد تحملها نفقات عسكرية هائلة ، وتشوه صورتها ، وتلعب دورا فى استفزاز الاتحاد السوفيتى ، بشكل قد يساعد على تصعيد الحرب الباردة بالمنطقة [١٤].

ولا يعنى هذا أن الولايات المتحدة الأمريكية قد تخلت تماما عن نشر قوات عسكرى لها بالمنطقة ، حيث أكدت على أن الاحتفاظ بقواعد عسكرية بريطانية فيها لا يمنعها من الإقدام على تأسيس قواعد بها ، حال وقوع أى عدوان روسى على أى نقطة فيها[١٥].

وبينما كانت المصالح الأنجلوأمريكية تتزايد بشكل ملحوظ فى الشرق الأوسط ، فى الوقت الذى بدأ الغرب يعول على المنطقة فى تنفيذ جزء من خططه الاستراتيجية فى مواجهة الاتحاد السوفيتى إبان الحرب الباردة ، كانت المنطقة مرشحة لان تشهد توترا ، وحالة فوضى ، بسبب الظروف المهيأة لاندلاع ثورات وتنامى الأنشطة الهدامة ، وأعمال العنف ، التى من شانها ، تعطيل هذه المصالح ، وكذلك خطط الغرب

الاستراتيجية في المنطقة ، حتى أن أحد التقارير البريطانية ذهب إلى أن منطقة الشرق الأوسط بقعة خطرة The Middle East is a real Danger Spot مهيأة للانخراط ، في أي وقت ، في ثورة طبقية ودينية ، وأنشطة هدامة Subversive Activities، وأعمال عنف ، ستطال الأجانب ومصالحهم ، بسبب اضطرابها السياسي ، وسوء أوضاعها الاقتصادية ، والاجتماعية ، و ازدياد حدة الفقر، والبطالة بين أبناء الطبقة المثقفة ، التي تضخمت أعدادها ، بدرجة تساعد على توفير القادة المحليين لتلك الحركات الثورية (١٦) واتجاه الاتحاد السوفيتي إلى استثمار هذه الظروف في نشر الفكر الشيوعي والعنف بالمنطقة (١٧) ، واستمالة شعوبها ، واقناعها بان الثورة على تلك الظروف هي الطريق الوحيد للتغيير وإحراز التقدم (١٨).

لهذا أعتبر الغربيون المعنيون بأمن الشرق الأوسط واستقراره، في أعقاب الحرب العالمية الثانية ، أن انتشار الشيوعية بالمنطقة – التي لم تنتشر فيها بدرجة كبيرة ، لان الديانة الإسلامية لم تتقبلها ، وان الدعاية السوفيتية لم تعمل فيها بقوة – سيدعم الحركات الهدامة ، وأنشطتها ، التي ستوجه للمصالح الغربية بالدرجة الأولى ، لاسيما بعد أن حمل الاتحاد السوفيتي الوجود البريطاني وسياسة الولايات المتحدة الأمريكية الاقتصادية تجاهها، تبعة تردي الأوضاع الاقتصادية والاجتماعية بالمنطقة ، وذلك في دعايته ، لبث الأفكار الشيوعية ، وتحريك الخلايا الشيوعية التي كان لها باع طويل ببعض المناطق ، كلبنان ، التي ساعد ارتفاع مستوى التصنيع بها ، وتنوعها السكاني في وجود أهم هذه الخلايا ، ثم مصر التي ازداد فيها نفوذ الجماعات الشيوعية ، بعد أن انتهجت حكومتها سياسة أكثر مرونة تجاههم عن ذي قبل – ربما لتطلعها لكسب تأييد الاتحاد السوفيتي في مجلس الأمن – حتى تمكنوا من تقوية نفوذهم حتى بالبوليس والجيش . هذا في الوقت الذي رخص فيه للقوميين العرب في شمال إفريقيا الارتباط بالتنظيمات الشيوعية ، على عكس التنظيمات القومية العربية في المشرق ، واخترقت فيه الشيوعية إيران ، من خلال الجالية الأرمينية Armenians وحزب توده الشيوعي Tudeh Party. ومما زاد مخاوف الغرب من تأثير انتشار الشيوعية ،في

أعمال العنف بالشرق الأوسط ، استخدام الاتحاد السوفيتي للاتحاد العالمي للعمال World Federation of Trades Unionsفي الأعمال الهدامة (١٩) وشروعه في تشجيع الثوار والعصابات الشيوعية في اليونان ، لتأسيس دولة شيوعية تسيطر على اغنى مناطق الثروة بالبلاد (٢٠) والضغط على إيران للحصول على امتيازات نفطية تغطي الجزء الأكبر من الأقاليم الإيرانية المتاخمة لأراضيه ، وتهديدها بممارسة أنشطة لإرباك أمنها إذا رفضت هذه الامتيازات ، قد تصل إلى حد استغلال استياء القبائل والأقليات المختلفة على طول الحدود في إثارة حروب عصابات وانقلابات ضد الحكومة (٢١) ودعم حزب توده ، وتأييد جمهورية " ماهاباد " التي قامت في مقاطعة كردستان (٢٢) .

ويقدر ما أثارت التحركات السوفيتية في منطقة الشرق الأوسط في أعقاب الحرب العالمية الثانية ، مخاوف الدول الغربية ذات النفوذ ، والمصالح المتنامية في المنطقة ، فقد أثارت - بنفس القدر أو يزيد - مخاوف الأنظمة الحاكمة ، لاسيما تلك التي كانت تخشى أن تؤدي هذه التحركات إلى دعم الجماعات التي كان لديها أجنده لتغيير الأنظمة الاجتماعية بالعنف أو الثورة ، حتى أن الملك فاروق " أخر ملوك مصر " أوعز للبريطانيين في أخريات الحرب أن الاضطرابات ستبدأ في منطقة الشرق الأوسط ، لان الروس سيتجاوزون مرحلة الدعاية الشيوعية التي استخدموها فيما مضى بالمنطقة ، إلى استخدام المعارضة فيها لخلق فوضى ، لإضعافها واجتياحها (٢٣)، وبخاصة بعد أن أصبح هناك جيل من الشباب Younger Men لديه قدر هائل من الوعي والإدراك ،ومن الظروف ما يدفعه للانخراط في أعمال لتغيير النظام الاجتماعي بأدوات راديكالية ، منها رفضه للأوضاع الاقتصادية والاجتماعية التي أدت إلى انتشار البطالة بين أبنائه ، ونفاد صبره على أنظمة الحكم الرجعية Reactionary Regimes، والوعود الغربية .

كذلك كان متوقعا أن يؤدي ازدياد كراهية شعوب منطقة الشرق الأوسط للغرب ، إلى تنامي أعمال العنف بالمنطقة ،التي ستستهدف المصالح الغربية ، نتيجة تنامي

الشعور القومى لديهم ، وازدياد استيائهم ومرارتهم من الغرب [٢٤] وبخاصة بعد أن أرجعوا تردى أوضاعهم الاقتصادية والاجتماعية ، إلى الحرب التى فرض عليهم المشاركة فيها ، وسياسة الولايات المتحدة الاقتصادية تجاه المنطقة " دبلوماسية الدولار " ، وما ترتب عليهما من صعوبات فى الإمداد والتموين ، وارتفاع فى أسعار السلع ، وزيادة فى الأرصدة الإسترلينية المجمدة ، ونقص فى العملات الصعبة ، وبخاصة الدولار[٢٥].

كذلك كان استمرار انتشار القوات الأجنبية بالشرق الأوسط رغم انتهاء الحرب ، من الأسباب التى ستساعد على ازدياد الكراهية للغرب ، وأعمال العنف بالمنطقة ، مع انطلاق حركات التحرر، التى كانت تسعى للتخلص من الوجود الأجنبى ، ولهذا ذهب أحد المسئولين البريطانيين المعنيين بأمن واستقرار الشرق الأوسط إلى أن استمرار وجود قواتهم على أراضى المنطقة سيساعد فى إذكاء العنف وانتشار الحركات الهدامة التى ستصوب عملها بالأساس للمصالح الغربية ، بعد أن اصبح هذا الوجود مرفوضا وغير مقبول[٢٦].

وكان لما يجرى بفلسطين تأثير فى ازدياد الكراهية للغرب وأعمال العنف ، والحركات الهدامة بالمنطقة ، وإصابة المنطقة بحالة من الفوضى ، التى تؤثر على مصالح الغرب بها وعلى إمكانية ملاحقة الاتحاد السوفيتى من خلالها ، بعد أن ازدادت المواجهات الدامية بين العرب واليهود ، وتصاعدت ضربات المنظمات الإرهابية اليهودية لإرغام العرب على الرحيل عن أراضيهم إلى الدول المجاورة ، وبخاصة بعد أن قررت إنجلترا سحب قواتها من فلسطين ، وفق جدول زمنى ، وترك مهمة حفظ الأمن والاستقرار فيها لقوات تشرف عليها الأمم المتحدة ، ثم إعلان الرئيس الأمريكى " ترومان " مع انطلاق معركة ١٩٤٨لانتخابه ، والسعى للفوز بأصوات اليهود ، تأييده لتقسيم فلسطين ، ودعمه المطلق للاستيطان والتوسع الصهيونى فى فلسطين ، ثم الاعتراف بقيام إسرائيل[٢٧].

هذا فى الوقت الذى بلغت فيه المواجهات بين العرب واليهود ذروتها باندلاع الحرب العربية الإسرائيلية ، وازدياد أعداد اللاجئين الفلسطينيين بالدول العربية المجاورة ، والذى كان من المنتظر أن يسهم فى ازدياد أعمال العنف والكراهية للغرب بالمنطقة ، وبخاصة إذا تركزت أعداد كبيرة منهم فى تجمعات كبيرة ، بتلك الدول ، مع تدنى مستويات المعيشة (٢٨) .

ويعود تأثير الأحداث بفلسطين فى ازدياد كراهية شعوب الشرق الأوسط للغرب ، وتصاعد أعمال العنف فى المنطقة ، إلى أن هذه الشعوب حملت الإمبريالية العالمية – التى يمثلها الغرب – مسئولية ما يحدث للفلسطينيين على أيدى العصابات الصهيونية (٢٩) . وإذا كان الإنجليز قد حملوا أنفسهم تبعة جزء مما أصاب فلسطين من توتر، وتبعاته على أمن الشرق الأوسط واستقراره ، فانهم حاولوا إلقاء معظم التبعة على الأمريكان ، حتى أن أحد المسئولين البريطانيين ذهب إلى انهم إذا كانوا يتحملون جزءا مما يحدث فى فلسطين ، فان الولايات المتحدة الأمريكية تتحمل معظم المسئولية لأنها سمحت لجموع كبيرة من اليهود بالهجرة إلى فلسطين ، وقدمت الدعم المالى واللوجستى لهم (٣٠) كما أن إسراع الرئيس الأمريكى " ترومان " وإلى الاعتراف بقيام دولة إسرائيل – والإقرار بالحقيقة القائمة – قد اثبت للعرب أن السياسة الأمريكية فى الشرق الأوسط ، غير مستقرة ، وغير نزيهة (٣١) رغم أن إحدى المذكرات التى رفعت للرئيس الأمريكى " ترومان " فى أواخر سنى الحرب العالمية الثانية نبهت إلى أن الحل المطروح للمسألة الفلسطينية " التقسيم والتفريغ " سيؤدى إلى مزيد من التشاحن وإراقة الدماء وإشاعة الاضطرابات فى المنطقة (٣٢). هذا علاوة على اعتراف الأمريكان بتدهور الأوضاع الأمنية فى فلسطين ، بسبب الاتجاه السريع نحو التطرف على الجانبين العربى واليهودى ، والذى سيجعلها عرضة – فى أى وقت – لأن تشهد أعمال شغب ، قد تنتشر فى أنحاء العالم العربى (٣٣) .

كذلك كان انتشار الجهل ، وسوء الفهم ، والانقسام بمنطقة الشرق الأوسط يمثل دعامة لتنامى أعمال العنف بالمنطقة ، وبخاصة أن معظم الكيانات السياسية الشرق

أوسطية كتركيا ، سوريا ، إيران ، العراق ، أفغانستان ، باكستان - قامت بالأساس على قوميات مختلفة لا تلتقي مصالحها حول قضايا واحدة ، مما جعل معظم هذه الكيانات يعاني من مشاكل أقليات معقدة ، بداية من باكستان وأفغانستان ومرورا بإيران والعراق وتركيا ، وانتهاء بالسودان التى انطلقت فيها مشكلة الجنوب ، وأثيوبيا ، التى أصبحت تعانى من مشكلة الصوماليين فى الجنوب ومشكلة إريتريا بلغاتها المتعددة فى الشمال(٣٤).

ولعل المتناقضات القومية والاثنية بالشرق الأوسط ، هو ما جعل البعثة الاقتصادية الأمريكية إلى الشرق الأوسط فى أواخر الحرب العالمية الثانية لأن تقرر أن الشرق الأوسط ,قد يكون بلقان الجيلين أو الثلاثة القادمة ، و سيكون من المناطق التى ستهدد السلام العالمى (٣٥).

وكان إدراك الغرب للأسباب التى جعلت منطقة الشرق الأوسط عرضة لان تشهد ازديادا فى العنف ، والأنشطة الهدامة التي ستؤثر على مصالحه ، واستخدامه لها فى تضييق الخناق على الاتحاد السوفيتى ، إبان الحرب الباردة ، دافعا إلى البحث عن آلية لتحقيق الأمن والاستقرار للشرق الأوسط ، الذى اعتبره وفدا المملكة المتحدة والولايات المتحدة الأمريكية فى مفاوضاتهما حول الشرق الأوسط (فى ١٩٤٧) حيويا لأمن بلديهما والسلام العالمى (٣٦).

ولعل إدراك الغرب لأهمية أمن الشرق الأوسط لأمنه والسلام العالمى ، هو ما دفع السفير البريطانى بالقاهرة- السيد كامبل - إلى التأكيد بأكثر من رسالة إلى وزارة الخارجية البريطانية ، على أن أهمية أمن الشرق الأوسط ، لأمن الولايات المتحدة وبريطانيا ، يحتم على الأولى مساعدة الثانية للاحتفاظ بقدر ملائم من وضعها السابق فى منطقة الشرق الأوسط ، وتوقيع اتفاق معها لتحديد المسئولية المشتركة للحفاظ على مصالحهما والاستقرار فى المنطقة (٣٧) واقرار خطط أمنية المنطقة ترتبط بشكل عام ، بالمملكة المتحدة والولايات المتحدة والأقطار الأخرى المعنية بالشرق الأوسط (٣٨).

لهذا التقت رغبة الولايات المتحدة الأمريكية ، والمملكة المتحدة على العمل معا للحد من تنامي العنف والأنشطة الهدامة بالشرق الأوسط وفق خطة استراتيجية تحددت خطوطها العريضة ، في المناقشات التي دارت بين وفدي بلديهما حول مستقبل الشرق الأوسط في ١٩٤٧ ، والتي خصصوا أحد محاورها للوقوف على أبعاد " الأنشطة الهدامة في الشرق الأوسط". وبعد أن انتهت المفاوضات إلى تحديد الأسباب التي تقف وراء تنامي هذه الأنشطة ، اتجهت إلى تحديد آلية لمواجهتها ، منها التأكيد على ضرورة تبادل المعلومات عن هذه الأنشطة بشكل عام ، والعمل لتجفيف منابع العنف ، ومقاومة الحركات الهدامة والشيوعية ، بالارتقاء بالثقافة الاجتماعية Social Cultural، والمستويات الاقتصادية لشعوب المنطقة [٣٩] لقناعة الغرب بأن مصارعة الشيوعية والأنشطة الهدامة في المنطقة لا يكون بمهاجمتها ، بقدر ما يكون بالقيام على إجراءات مباشرة لتحسين الأوضاع الاقتصادية والاجتماعية لسكان المنطقة ، حتى لا تلجأ شعوبها إلى روسيا لتحسينها [٤٠].

لهذا أخذ الغرب يتحدث عن استراتيجية للتنمية الاقتصادية والاجتماعية ، لدعم الاستقرار بالشرق الأوسط ،لاسيما بعد أن جرى الحديث عنها كمطلب ملح وعاجل لحل مشكلة اللاجئين بتوطينهم بدول الجوار الفلسطيني بداية من سوريا ولبنان والأردن ومرورا بمصر وانتهاء بالعراق [٤١] .

كذلك علق على التنمية بالشرق الأوسط التغلب على مشكلة الزيادة السكانية ، والاختلال في توزيع الثروات بين بلدانها ، وبخاصة بالمنطقة العربية ، التي يزداد سكانها بسرعة ، و تتوزع ثرواتها بشكل لا متوازن ، والتي اعتبر ان التنمية الشاملة لمصادر النفط بها ، ستكون وسيلة لتوفير وظائف معقولة للسكان المحليين ، ورفع مستوى المعيشة ، وتوفير وسائل ممكنة أحيانا لتحريك السكان العرب من المناطق المزدحمة بهم إلى المناطق الأقل كثافة ، كما انه سيساعد على الاتجاه العام السريع لتحقيق هدف رفع مستوى المعيشة بشكل عام [٤٢] .

كما علق على التنمية الشرق أوسطية توفير فرص أمام الغرب لزيادة حجم تجارته مع المنطقة ، لأنها ستوفر للشرق الأوسط فرصا لاستيراد السلع الرأسمالية بدرجة معتبرة ، وإجراء العقود الضخمة لأعمال التنمية ، فيما وراء البحار ، كما أن ارتفاع مستوى المعيشة بالشرق الأوسط ، سيوفر فرصا أخرى أمام الغرب لزيادة مبيعاته من السلع الاستهلاكية فى المنطقة بصفة عامة ، كذلك كان منتظرا ، أن تعفى التنمية المملكة المتحدة ، ومنطقة الإسترلينى من تحمل أعباء توفير احتياجات دول المنطقة من المواد الغذائية ، التى كانت تدبر بالعملات الصعبة ، وبخاصة الدولار ، فقمح منطقة الإسترلينى الذى تنتجه استراليا ، والذى كانت تستورده دول الشرق الأوسط ، سيصبح مع نجاح خطط التنمية بالشرق الأوسط ، متاحا لدول منطقة الإسترلينى الأخرى بما فيها المملكة المتحدة ، علاوة على ذلك ستمكن التنمية دول الشرق الأوسط من تحقيق فوائض من الشعير، يمكن تصديرها إلى مناطق أخرى بمنطقة الإسترلينى كالهند والمملكة المتحدة (٤٣).

وقد اعتبر الغرب أن نجاح التنمية ، فى حل معضلات منطقة الشرق الأوسط ، الاقتصادية والاجتماعية غير مستبعد ، إذا ما اتخذ فى إطار مشروعاتها ، إجراءات للإصلاح الاجتماعى والمالى ، تضمن توظيف فوائضها لرفع مستويات المعيشة بشكل عام ، من خلال زيادة الأجور زيادة حقيقية ، وتحسين الخدمات الاجتماعية ، وعدم انفراد طبقة محدودة العدد بها (٤٤) .

وقد ارتبط الحديث الإنجليزى الأمريكى عن استراتيجية التنمية الاقتصادية والاجتماعية ، لقطع الطريق على الشيوعية والعنف ، لتحقيق الهدوء والاستقرار للشرق الأوسط ، بالحديث عن قدرة بلديهما على القيام بهذه المهمة - لما يتمتعان به من وضع أفضل بالمنطقة والعالم - بالتعاون مع دول المنطقة ، والدول الأخرى التى تتفق رؤاها معهما لبناء نمط للتقدم الاقتصادى والثقافى فى الشرق الأوسط ، يؤثر فى التوجهات السياسية لدول المنطقة . لهذا عبر الجانبان الأمريكى والبريطانى فى مفاوضاتهما (١٩٤٧) حول مستقبل الأوضاع الاقتصادية والاجتماعية بالشرق الأوسط عن رغبتهما

فى دعم اللجنة الاقتصادية لمجلس جامعة الدول العربية Economic Committee of the Arab League Council طالما تتعاون مع بلديهما بشكل بناء ، فى الوقت الذى أكدا فيه على مقاومتهما الشديدة لأى عمل من جانب جامعة الدول العربية ، للتمييز وفرض القيود ، وأتباع سياسات اقتصادية غير مرغوب فيها ، وذلك انطلاقا من قناعتهما بالعمل لتسهيل مهمة أى منظمة إقليمية تعمل بشكل عملى لتحسين الأوضاع الاقتصادية والاجتماعية لشعوب المنطقة ، ولعل هذا هو ما دفعهما إلى الاتفاق على ضرورة العمل لثنى الأمم المتحدة عن إقامة منظمة اقتصادية إقليمية للشرق الأوسط (٤٥).

وللإسراع بالتنمية فى الشرق الأوسط الاقتصادية لتعزيز الأمن والاستقرار بالشرق الأوسط ، اهتمت الولايات المتحدة وإنجلترا بالبحث عن آلية لتمويلها ، رغم اعترافهما بالصعوبات التى تعترض تدبير الأموال التى تحتاجها من الداخل أو الخارج ، لاسيما بعد أن قررا تحميل دول المنطقة تبعات حل مشاكلها الاقتصادية والاجتماعية بالكامل ، وحصر دوريهما فى تشجيعها بشكل مباشر أو غير مباشر حتى تواصل مشاريعها البنائية كلما أمكنها ذلك (٤٦).

لهذا اتجهوا إلى زيادة موارد المنطقة ، وتجميع رؤوس أموالها ، لتدشينها فى مشاريع التنمية ، وذلك بحث دول المنطقة على استعمال الجدة فى تحصيل الإيرادات ، والضرائب العالية ، والتدخل لتحديد الإنفاق الداخلى ، بما يؤدى إلى سحب مبالغ نقدية من التداول ، والحد من التضخم ، إما بفرض الضرائب ، وإما بالإقراض المحلى ، والعمل لزيادة إيرادات المنطقة من العملات الصعبة ، بزيادة صادراتها ، ولا سيما إلى الولايات المتحدة الأمريكية ، وتحرير الطلب على الدولار ، وعدم قصر صرفه على السلع والخدمات التى توفرها الولايات المتحدة الأمريكية ، وتحسين التحويلات ، وتحرير التعامل فى الإسترلينى ، بتحويله إلى عملة واسعة الانتشار وقابلة التحويل ، ووقف تسرب العملات الصعبة إلى الخارج ، والحد من المضاربات غير المشروعة فى الأموال بالسوق السوداء(٤٧) .

هذا فى الوقت الذى كانت تتحدث فيه الحكومتين الأمريكية والبريطانية ، عن دعمهما لطلبات القروض التى ستتقدم بها دول الشرق الأوسط ، للبنك الدولى ، وصندوق النقد الدولى ، لإعادة البناء والتنمية فى الشرق الأوسط ، والتى ستكون الحكومة البريطانية من المولين الأساسيين لها [٤٨] كما جرى الحديث عن إمكانية مشاركة الولايات المتحدة فى تنمية الشرق الأوسط من خلال تقديم قروض لدوله ، تسدد فى شكل مواد أوليه تنتجها المنطقة ، فى مقدمتها البترول الذى يحتاج إليه الأمريكان بكثرة [٤٩] .

كذلك دار الحديث عن إمكانية استخدام الأرصدة الإسترلينية لدول المنطقة فى التنمية الإقليمية ، وتشجيع الاستثمارات الأجنبية على العمل بالمنطقة ، والتى كان منتظرا أن تظل لعشر سنوات بعد الحرب محدودة ، بسبب الاضطرابات السياسية ، وعدم توافر مجالات مغرية للاستثمار بها باستثناء النفط ، وذلك برفع نسب الفائدة بدرجة معقولة ، وإعادة النظر فى القوانين المعمول بها فى سوق الاستثمار بالشرق الأوسط ، لخلق جو من الثقة ، يساعد على جذب هذه الاستثمارات ، للمشاركة فى التنمية ، وذلك برفع نسب الفائدة ، واعطاء أصحاب الاستثمارات الحرية فى إعادة أصولهم نقدا إلى بلدانهم بسهولة ، عندما تصبح رؤوس الأموال الشرق أوسطية قادرة على الحلول محلها فى تحمل تبعات التنمية ، الأمر الذى يحتاج من البداية إلى خطة هامة ، وضخمة ، للحفاظ على العوائد التى ستحققها دول الشرق الأوسط ، وتوجيهها - بعيدا عن التبديد والتبذير- نحو التنمية الرأسمالية ، ولعل هذا ما دفع بعض الغربيين إلى التأكيد على حاجة التنمية الشرق أوسطية ، إلى خطة مارشال للشرق الأوسط ، وإجراء اتصالات بين دول المنطقة ومنطقتى الإسترلينى ، والدولار ، وأوربا الغربية .علاوة على هذا أبدى الغرب استعداده لتقديم المساعدات التقنية للتنمية الشرق أوسطية ، من آلات وسلع ، و خبرات ، سواء بإيفاد خبراء أجانب إلى المنطقة ، أو باستقدام أبناء المنطقة للدراسة والتدريب بالخارج [٥٠] .

ولما كانت التحركات السوفيتية لنشر الفكر الشيوعى بالمنطقة ، واستمالة شعوبها ، فى الوقت الذى كانت تتزايد فيه الكراهية للغرب بالمنطقة ، من العوامل المثيرة للعنف والحركات الهدامة بالشرق الأوسط ، فى أعقاب الحرب العالمية الثانية ، فقد أكدت إنجلترا والولايات المتحدة على ضرورة القيام على خدمات إعلامية متناغمة فى المنطقة ، لهدم الأسطورة السوفيتية وتشويه صورة الاتحاد السوفيتى فيها ، ببث مادة إعلامية عن معاملته للأقليات الإسلامية ، وتحسين صورة الغرب فى المنطقة ، وإزالة أسباب تزايد الكراهية له ، وذلك بتصحيح سوء الفهم السائد فى المنطقة عن الغرب ، وإعطاء شعوبها صورة حقيقية عنه (٥١).

وكان سوء الفهم – أو بالأحرى الكراهية للغرب – لدى شعوب منطقة الشرق الأوسط ، قد جعلهم لا يقاومون المفاهيم الغربية فحسب ، بل وحتى التسويات الغربية السياسية لكثير من مشاكل المنطقة المعقدة فى فلسطين ، وليبيا والسودان وغيرهم من مناطق الشرق الأوسط ، بعد أن ترسخ فى أذهانهم ، أن القوى الكبرى ما زالت مصممة على الاستئثار بهذه المنطقة ذات الأهمية الاستراتيجية (٥٢).

لهذا ذهب بعض الغربيين إلى ضرورة فهم واستيعاب نفسية شعوب الشرق الأوسط – الذين يعبرون عن الحب والكراهية بانفعال مميز ، يصل إلى حد الهياج رغم التناقض بين الحالتين – لتحسين صورة الغرب فى المنطقة ، والعمل لإزالة الشبهات القائمة حوله ، لقناعتهم بان هذه الكراهية " ستتراجع بسرعة حال عملنا – أى الغرب – لإزالة هذه الشبهات "(٥٣). وذلك من خلال القيام على مشروع لاقناع شعوب المنطقة ، بإيجابيات سياسة الغرب بالمنطقة ، وإنها لم تعمل لإفقارهم تماما من خلال نقل ثرواتهم إلى الخارج ، بقدر ما تعمل لتحسين مواردهم الاقتصادية وتوظيفها لرفع مستوياتهم المعيشية(٥٤).

ولما كان الغرب يرى بان ازدياد الكراهية له فى منطقة الشرق الأوسط ، مرده الجهل وسوء الظن بهم ، فقد رأى أن تحسين صورته فى المنطقة وإزالة أسباب الكراهية له يحتاجان إلى العمل للتغلب على الأمية فى المنطقة ، و إعداد جيل يتشرب

الثقافة الغربية ، يكون قادرا على القيام بدور محورى فى تحسين صورة الغرب ، ومقاومة صناعة الكراهية له بالمنطقة . لهذا طرح بعض المسئولين الغربيين المعنيون بالشرق الأوسط ، خطة عامة طويلة المدى لتنمية التعليم بالشرق الأوسط ، يلعب فيها المركز البريطانى الدور المحورى(٥٥) فى الوقت الذى أكدوا فيه على ضرورة الاستمرار فى توفير المدرسين والأساتذة البريطانيين والأمريكان المؤهلين تأهيلا عاليا لمساعدة دول المنطقة فى توفير احتياجاتها من المعاهد العلمية (٥٦).

ولما كان استمرار التوتر فى فلسطين ، بعد أن بلغ الصراع العربى الإسرائيلى منتهاه فى الحرب العربية الإسرائيلية (١٩٤٨) من العوامل المنتظر أن تسهم فى ازدياد أعمال العنف بالشرق الأوسط فى أعقاب الحرب العالمية الثانية ، فقد اهتمت الدوائر السياسية الغربية بإيجاد صيغة للتوفيق بين علاقة الغرب بإسرائيل ودول الشرق الأوسط ، وخاصة الدول العربية .

فإدراك إنجلترا لخطورة الأوضاع الأمنية فى المنطقة ، والخوف على مصالحها ، حدا بها إلى التملص من الضغوط الأمريكية عليها من اجل الاعتراف بإسرائيل واقامة علاقات معها ، والسعى لاقناع الأمريكان – الذين اتضحت مواقفهم المنحازة لإسرائيل – بضرورة الموازنة بين استمرار دعمهم لإسرائيل ، والمصالح الغربية المتزايدة فى منطقة الشرق الأوسط ، حتى أن السيد "بيفن" أكد فى المحادثات التى جرت بواشنطن بين الإنجليز والأمريكان – حول سياستيهما فى الشرق الأدنى – على عدم تغليب اليهود على العرب حتى لا يستثار المسلمين ضد الغرب ، بعد أن بلغوا عددا سيجعلهم أحد أضخم القوى المحتملة فى العالم (٥٧).

لهذا اتجهت السياسة البريطانية – على الأقل فى هذه المرحلة – للتوفيق حماية مصالحها فى منطقة الشرق الأوسط ، ولاسيما المنطقة العربية ، ودعم المشروع الصهيونى ، حتى أن الخارجية البريطانية ، عبرت فى إحدى رسائلها إلى سفارتها بالقاهرة فى يوليو ١٩٤٨ ، عن استعداد حكومتها لإقامة علاقات صداقة طبيعية مع

إسرائيل ، كغيرها من دول الشرق الأوسط ، حتى لا تخسر أكثر مما تجنى ، وحتى لا تكون صداقتها لإسرائيل على حساب وضعها ونفوذها فى الدول العربية [٥٨].

ويلغ التزام إنجلترا بالموازنة بين علاقتها مع إسرائيل ، وصداقتها للعرب ، أنها عندما شرعت فى عقد اتفاق دفاعى مع إسرائيل فى مطلع خمسينات القرن العشرين ، أكدت للعرب أن أى اتفاق مع إسرائيل لن يكون على حساب صداقتها لهم ، ومعارضتها لأى عدوان عليهم ، [٥٩].

ولعل اهتمام إنجلترا بالموازنة بين علاقتها مع إسرائيل ونظيرتها الشرق أوسطية هو ما شغلها بوضع إطار للعلاقة بين إسرائيل والغرب ، يساعد على حماية مصالحه بالمنطقة ،والذى تجلى فى التقرير الذى وضعه أحد المسئولين الإنجليز" Trout Beck " عن " العلاقة مع إسرائيل " Relation with Israel حاول من خلاله التوفيق بين إقامة علاقات صداقة مع إسرائيل ، والاحتفاظ بعلاقات مميزة مع دول الشرق الأوسط ، تسهم فى حماية المصالح البريطانية والغربية بالمنطقة ، لهذا بعد أن أكد صاحب التقرير على حق إسرائيل فى الوجود ، كدولة شرق أوسطية ، ذات علاقة قوية بالشرق منه إلى الغرب ، واعتراف الحكومة البريطانية بدولة إسرائيل - التى تعترف بأنها حقيقة قائمة - فى اللحظة المناسبة ، ذهب إلى أن علاقة إسرائيل بالغرب يجب ألا تكون أكثر من مادية ، لأننا لا يجب أن نعرض مصالحنا - والتى من أهمها مكانتنا فى مصر ومصالحنا النفطية فى الخليج - فى الشرق الأوسط للخطر من اجل تأييد إسرائيل . وللخروج من هذا المأزق الذى وجدت إنجلترا نفسها أمامه ، رأى صاحب التقرير" إن الجمع بين صداقة إسرائيل ومصالحنا فى مصر والشرق الأوسط يحتاج لإقامة علاقات صداقة بين إسرائيل والدول العربية ، وإحلال السلام فى الشرق الأوسط ، والذى يتفق مع المصالح البريطانية والإسرائيلية فى أن واحد ، والذى أصبحت إسرائيل سياسيا أحوج ما تكون إليه [٦٠].

وربما كانت هذه أول دعوة لإنهاء الصراع العربى الإسرائيلى ، واحلال السلام فى الشرق الأوسط لتجاوز حالة الاحتقان الشديدة فى المنطقة من جراء الصراع

العربى اليهودى ، وموقف الغرب المنحاز – وبخاصة الولايات المتحدة – لإسرائيل ، والتخفيف من حدة الكراهية للغرب فى منطقة الشرق الأوسط ، وتنامى العنف فيها .

ولما كانت الظروف فى منطقة الشرق الأوسط لا تسمح عندئذ بإحلال السلام ، فقد سعى الغرب إلى تجميد الوضع الذى تمخض عن انسحاب القوات البريطانية من فلسطين ، وقيام إسرائيل ، والحرب العربية الإسرائيلية ، وذلك بالإبقاء على حدود وخطوط الهدنة التى رسمت زمن الانتداب ، وأعيد رسمها عقب الحرب العربية الإسرائيلية ، بشكل يساعد على نزع فتيل التوتر من المنطقة وضمان عدم تجدد المعارك واعمال العنف فيها . وبلغ حرص الغرب على تجميد الوضع انه اعتبر معاهدة الضمان الجماعى العربى عملا موجها ضد إسرائيل ، يهدد أمنها ومستقبلها ، كما انه اصدر كرد فعل على توقيع معظم الدول العربية على هذه المعاهدة بيانا فى "٢٥ مايو ١٩٥٠" ابدى فيه معارضته لاستخدام القوة أو التهديد بها لحل المشاكل بين دول المنطقة ، باعتبار أن استخدام القوة لحل مشاكل المنطقة يتعارض مع رغبته فى إحلال الاستقرار والسلام فيها [٦١].

هكذا ارتبطت محاولات الغرب ، لاسيما بريطانيا ، لإنهاء الصراع العربى الإسرائيلى أو تجميده فى نهاية أربعينيات ، ومطلع خمسينيات القرن العشرين ، بمساعيه لاحتواء أسباب إثارة الاضطرابات والعنف ، والأنشطة الهدامة فى الشرق الأوسط ، فى أعقاب الحرب العالمية الثانية .

ولم يستثن الغرب من حساباته فى مواجهة العنف بالشرق الأوسط فى أعقاب الحرب العالمية الثانية ، الأنظمة السياسية بالمنطقة ، والتى عول عليها القيام بمهمة أساسية فى ملاحقة العناصر التى أصبح يخشى أن يؤدى تحركها إلى إرباك أمن المنطقة ، عندما أسس لعسكرة هذه الأنظمة ، بتمكينها من تأسيس قوات أمنية محلية ، تتفق مع الطموحات الوطنية فحسب [٦٢] .

والتفكير فى توفير قوات أمن محلية تستخدمها الأنظمة السياسية داخل كل دولة شرق أوسطية لضبط أوضاعها الداخلية ، تماشى مع إستراتيجية الغرب تجاه المنطقة

فى أعقاب الحرب العالمية الثانية ، والتى قامت فى جانب منها على حظر بيع الأسلحة المتقدمة للأنظمة السياسية الحاكمة فى المنطقة ، حتى يضمن عدم تفجر الصراعات بين دول المنطقة وبعضها البعض ، وتأمين المشروع الصهيونى . أما الجانب الأخر من هذه الاستراتيجية فقد قام على إشاعة الخوف بين تلك الأنظمة ، واعطائها إحساس بعدم القدرة على حماية نفسها ، حتى تقبل بوجود قوات أجنبية على أراضيها ، وتهرول للانخراط فى أحلاف إقليمية للدفاع عن الشرق الأوسط.

لهذا تم التركيز على مساعدة دول المنطقة فى بناء قوات أمن محلية ، لا تستخدم إلا لحفظ الأمن والاستقرار ، بالتصدى لاعمال العنف والأنشطة الهدامة ، اعتمادا على أسلحة متواضعة . وهذا ما كشف عنه الوفد الأمريكى فى المفاوضات الأنجلوأمريكية ، حول الشرق الأوسط ، بعد الحرب عندما ذهب إلى أن " سياسة الولايات المتحدة الأمريكية تجاه دول الشرق الأوسط تقوم على قصر بيع الأسلحة لدوله على النوعيات غير الهجومية ، وبالكميات المعقولة التى تحتاجها للحفاظ على الأمن الداخلى ، باستثناء اليونان وتركيا ، باعتبارهما يتمتعا بإمدادات عسكرية خاصة تم الاتفاق عليها ، وكذلك أفغانستان التى تحتم أوضاعها الداخلية على إنجلترا مدها بالأسلحة وتسهيلات التدريب [٦٣] ، مع احتفاظها بحق إعادة النظر فى سياسة تسليح دول الشرق الأوسط ، فى الوقت المناسب ، لتزويدها بالمعدات العسكرية التى تمكنها من القيام بدرجة بالغة من المسئولية لحماية مصالحها [٦٤].

ولعل الاتفاق الغربى على ربط مستوى تسليح دول الشرق الأوسط ، بالحد الذى يمكنها من لعب دور مهم فى مقاومة العنف ، وتحقيق الأمن والاستقرار للمنطقة ، هو ما حدا بإنجلترا إلى ربط تزويد مصر بأسلحة - والذى كانت تعارضه إسرائيل - بمدى التزامها بما جاء فى معاهدة ١٩٣٦ ، والقيام بدور دفاعى عن قناة السويس [٦٥] .

هكذا جاء اهتمام الغرب بمساعدة دول الشرق الأوسط فى تشكيل قوات أمن محلية متواضعة التسليح ، متمشيا مع استراتيجيتهم فى ملاحقة العناصر التى تعرف

بخطورتها على أمن واستقرار المنطقة ، وحماية إسرائيل ، وتحريك دول المنطقة للانخراط فى أحلاف دفاعية إقليمية للدفاع عن الشرق الأوسط ، بعد أن تفقد أنظمتها السياسية الثقة فى قدرتها على حماية نفسها .

ولما كان الفساد السياسى فى منطقة الشرق الأوسط ، يشجع على تنامى العنف والأنشطة الهدامة بالمنطقة ، فقد اهتم الغرب ، بإيجاد حلول ولو جزئية ، وبمستويات مختلفة ، للأمراض السياسية بالمنطقة ، وبخاصة المناطق المضطربة منها ، بسبب استمرار احتلال أراضيها ، وتسلط أنظمة الحكم الفردية ، والتابعة ، وتزايد أعداد الجماعات السياسية ، وبخاصة الراديكالية ، والتى أخذت فى احتضان أعداد كبيرة من الشباب المتعلم الذى سدت أمامه سبل المشاركة السياسية .

فجرى حديث الغرب عن تقديم مساعدات لإيران - التى كانت تمثل أحد أهم مراكز إمداد الغرب بالنفط ، وتتمتع بأهمية استراتيجية فى المشروع الغربى لعزل الاتحاد السوفيتى - حتى تستطيع المحافظة على استقلالها ، ووحدة أراضيها ، و مقاومة محاولات فرض السيطرة عليها من جانب الاتحاد السوفيتى . كما جرى الحديث عن ضرورة العمل لتحقيق الاستقرار السياسى لتركيا ، ودعم تحركها الملحوظ نحو الديموقراطية ، وإيجاد حكومة قوية فى اليونان تمثل الأحزاب الممثلة بالبرلمان ، والحئول دون وصول الشيوعيين والمتعاطفين معهم واليمينيين أو الرجعيين للحكم ، كذلك جرى الحديث عن العمل لإيجاد حكومات مستقلة ومستقرة فى المناطق المضطربة بالشرق الأوسط كأفغانستان وأثيوبيا (٦٦) .

وبينما كان الغرب يتحدث عن مساعدة إيران وتركيا واليونان ، بل وحتى أفغانستان ،لإيجاد حكومات قوية ، تمثل شرائح مختلفة من المجتمع ، تساعد فى دعم وحدة أراضى هذه المناطق واستقلالها ، ومسيرتها نحو الديموقراطية ، كان لا يتحدث عن حكومات قوية ، ولاعن مسيرة الديموقراطية بشأن مناطق أخرى ، بقدر ما أصبح يتحدث عن دعم عسكرى ومادى لأنظمة استبدادية وفردية ، مهمتها توفير الأمن الداخلى ، لحماية المصالح الغربية بالدرجة الأولى ، حتى أننا أصبحنا نسمع عن توفير

معدات ، وبعثات عسكرية غربية لسورية ، لمساعدتها فى وضع استراتيجية طويلة المدى لتوفير الأمن الداخلى ، لحماية خطوط النفط الأمريكية المارة بأراضيها (٦٧) و تزويد أثيوبيا بالأسلحة والمساعدات التى تساعد امبرطورها على إيجاد حكومة مركزية قوية ، قادرة على السيطرة على أراضيها ، و فرض القانون ، وتحقيق الأمن والاستقرار[٦٨].

ولتحقيق الاستقرار بمنطقة الشرق الأوسط اهتم الغرب بإزالة أسباب التوتر بين دول المنطقة ، بتسوية المشاكل العالقة بينها ، والتى كان يخشى أن يؤدى تفجرها إلى إشاعة الفوضى بالمنطقة ، لهذا سعى لإيجاد حل للنزاع بين إيران وأفغانستان حول مياه نهر هلمند Helmand River والتى اعتبر استمرار النزاع عليها بين الدولتين ، يهدد السلام العالمى ، خاصة بعد أن اتهم الإيرانيون الأفغان بتحويل كميات كبيرة من مياه النهر بشكل أدى إلى حرمان مزارع أحد أقسام شرقى إيران منها . كذلك اهتم الغرب بتسوية التوتر بين أفغانستان وباكستان حول وضع سكان الحدود الشمالية الغربية لأفغانستان على أساس علاقات حسن الجوار [٦٩].

كذلك اهتمت بريطانيا والولايات المتحدة الأمريكية بالتسوية السلمية للخلافات الحدودية ، التى كانت مصدر قلق واضطراب بين اليمن ومحمية عدن ، والضغط على ابن سعود للحفاظ على علاقات الصداقة ، والسلام التام مع مشيحات الخليج العربى ، التى ترتبط بعلاقات خاصة مع الحكومة البريطانية ، والعمل لمواجهة الادعاءات الإيرانية فى البحرين ، والتى اعتبرها غير مبررة، هذا علاوة على العمل لتصحيح مشكلات الحدود بين كينيا وأراضى الصومال البريطانى والسودان [٧٠].

* * *

هكذا كان العنف العدو الأول للغرب فيما أصبح يعرف بالشرق الأوسط الجديد، فى أعقاب الحرب العالمية الثانية – والذى اصبح يستوعب جغرافيا ما كان ينسحب

عليه فى البداية ، مع ما كان يعرف بالشرق الأدنى - لان استمرار تصاعده كان من شأنه إصابة المنطقة بحالة من الفوضى التى تجعلها أضعف المناطق فى المواجهة بين الكتلتين الشرقية والغربية فى الحرب الباردة ، وصعوبة توفير المناخ الآمن لإسرائيل حتى تؤسس لنفسها مكانة بالمنطقة ، كما أن ازدياده كان يعرض المصالح الغربية بالمنطقة للخطر .

لهذا اهتم الغرب بالبحث عن آليات لتحقيق الأمن والاستقرار للشرق الأوسط ، بعد أن اعتبره حيويا لأمنه ، وللسلام العالمى ، لاسيما بعد أن تطلع الاتحاد السوفيتى لتحويل الشرق الأوسط إلى إحدى ساحات المواجهة مع الغرب فى الحرب الباردة .

وقد ارتبطت مخاوف الغرب من ازدياد العنف بمنطقة الشرق الأوسط ، بتردى الأوضاع فى فلسطين ، وتأزم المسألة الفلسطينية مع ازدياد أعداد اللاجئين الفلسطينيين بدول الجوار، وفساد أنظمة الحكم السياسى ، واضطراب العلاقات بين دول المنطقة وبعضها البعض ، وتنامى كراهية شعوبها للغرب ، بسبب استمرار احتلاله أراضيها، ورعايته لأنظمتها السياسية الرجعية ، وانحيازه لإسرائيل .هذا فضلا عن تردى الأوضاع الاقتصادية والاجتماعية بالمنطقة ، واتجاه الاتحاد السوفيتى لاستثمارها فى استمالة شعوبها ، وتهيئة المنطقة لتقبل الفكر الشيوعى ، والحركات التى أصبحت تسعى لتغيير أنظمتها الاجتماعية بطرق راديكالية .

ونظرا لتعدد أبعاد الأسباب التى تقف وراء العنف بالشرق الأوسط ، فقد وجد الغرب صعوبة فى التعامل معها ، بعد أن اصبح موقفه من الكيان الصهيونى محرجا لمصالحه ومصداقيته ، أمام شعوب المنطقة التى راحت تحمله ، ليس تبعة ما كان يحدث فى فلسطين فحسب ، بل وكل ما كان يحدث فى المنطقة ، من ترد سياسى واقتصادى واجتماعى .

ومما زاد من صعوبة موقف الغرب تجاه استئصال العنف من الشرق الأوسط ، تفاوت مواقفه من أنظمتها السياسية ، فبينما كان يسعى لتكمين دول الحزام

الشمالى ، الملاصقة للاتحاد السوفيتى من امتلاك الاستعدادات العسكرية الحديثة ، والأنظمة السياسية التى تسير بها نحو الديموقراطية ، والتى تمكنها من الحفاظ على استقلالها ووحدة أراضيها ، كان يكرس فى المناطق الأخرى التى ظل يحتلها بالشرق الأوسط الأنظمة الرجعية المعسكرة ، التى جاد عليها بنوعية متواضعة الكفاءة من أسلحته ، التى لا تستخدمها إلا فرق أمن محلية ، لحماية هذه الأنظمة ، وضبط الأمن والاستقرار بدولها.

ولما حاول الغرب القيام على خطة للتنمية الاقتصادية بالشرق الأوسط ، لتحسين مستويات المعيشة بالمنطقة ، حتى لا تتحول إلى منطقة حاضنة للفكر الشيوعى ، وتكون قادرة على استيعاب المشاكل الناجمة عن تزايد أعداد اللاجئين الفلسطينيين ، وإعفاء الغرب من المسئولية عن تردى أوضاع المنطقة ، أصبح من المتوقع ألا تحقق هذه الخطة ما كان مأمولا تحقيقه ، بعد أن أعفى الغرب نفسه من مهمة تمويلها ، وحمل المنطقة كل تبعاتها المالية وقصر مهمته فى تنمية الشرق الأوسط ،على التوجيه والإشراف والدعم المعنوى .

لهذا جاءت الحلول التى قدمها الغرب لمواجهة العنف ، حلولا جزئية ومسكنات ، عجزت عن معالجة المشاكل المسببة لاندلاع أعمال العنف من جذورها ، ولعل هذا ما جعل المنطقة تراوح مكانها فى مواجهة هذه المعضلة ، التى يبدو أن للغرب مصلحة فى عدم اجتثاثها.

الهوامش

(١) F.O,141/1222, Despatch from Cambell to F.O ,25th June 1947 , pp 5-6.

(٢) Ibid . Economic Policy in the Middle East , Memorandum by F.O , 26th Feb 1947 , p2.

(٣) F.R.U.S, 1947, Draft Memorandum to President Truman,Washington, Undated, p46.

(٤) F.O ,141/1377,No 753/4/495,Minute sheet , 30th Oct 1949.

(٥) C.O,732/88/26,Telegram ,from F.Oto Cairo , 29th April 1944, p 1.

(٦) F.O141/1378 ,No 1338 ,from F.O toCairo , 28th July 1949 , p 1.

(٧) C.O ,732/87/19,Post War Stratigic Requirements Middle East , from E.A. Armstrong , 13th Jan 1943 ; Ibid , 732/88/26 ,from Eden to Viscount Halifax , 8 Aug 1943 , pp 1-2.

(٨) F.O 141/1222, Economic policy in the Middle East, Memorandum by F.O ,26th Feb 1947 , p2 ; Ibid , Note by Financial Counsellor ,29th April 1947 , p 2.

(٩) Ibid , 371/46004 , No 258 , British Embassy , Cairo , 14th Feb 1945 ;C.O ,732/88/26 , Telegram , from Secretary of State for India to Viceray , 13th Oct 1943 , p 2.

(١٠) F.O ,141/1222 , Economic Policy in the Middle East , Memorandum by the F.O , 26th Feb 1947 , p2; Ibid , 141/1058, Egyptain Treaty , 3/4/1945.

(١١) Ibid,371/61114, Washington Talks on Middle East and Eastern Mediterranean , 1947 , p 43.

(١٢) احمد عبد المجيد فؤاد : أمريكا والشرق الأوسط ، ط١، الا نجلو المصرية ، القاهرة ١٩٥٤، ص ٢٠ ، ٢٤ ، ٢٧ ، ٦٧ ، ٦٧ .

(١٣) F.o , 141/ 1059 , From Howe to Alan , 5th Oct 1945 , p1.

(١٤) Ibid , 371/6309 , Telegram No 5965 , From Washington to F.O , 26th 1947 , p2.

(١٥) F.R.U.S , 1947 , Vol V , Memorandum of Conversation by the Chief of the Division of South Asian Affairs , Washington , 9th Oct 1947 , p 561.

(١٦) F.O,141/1444,Egyptian Treaty Revision and our position in the Middle East , 3/9/1945 ,p 4.

(١٧) Ibid , 141/1315, Minute Sheet ,from W.G.Johnson ,11th May 1948, p1.

(١٨) Ibid , 371/68041, Meeting of 23 oct 1947 ,p 3.

(١٩) Ibid, 371/61117, Washington Talks on Middle East and Eastern Mediterranean ,1947 , Subversion Activities in the Middle East , p59 .

(٢٠) Ibid ,371/68041,from Eric Machtig to Duff ,13th Feb 1948, pp 3-4.

(٢١) F.R.US,1947 vol V , The Near East and Africa , Memorandum Prepard in the Department of State , pp 529-530,537.

(٢٢) احمد عبد المجيد فؤاد : مرجع سابق ، ص ٤٤.

(٢٣) F.O,141/1058, From Killearn to Campell , 24/4/1945..

(٢٤) F.R.U.S,1947, vol V , Memorandum Prepard in the Department of State ,The British and American Position, p513.

(٢٥) Ibid, 141/1315, Minute Sheet ,from W.G.Johnson,11th May 1948,p1.

(٢٦) F.R.U.S,1947, Memorandum Prepared in the Department of State , The British and American Position, p511.

(٢٧) F.R.U.S,1947,Vol v , The Near East and Africa Affairs,Memorandum Prepared in the Department of State ,p53.

(٢٨) عبد المالك خلف التميمي: الاستيطان الأجنبي في الوطن العربي ، عالم المعرفة ، العدد ٧١ ، الكويت ١٩٨٣، ص ١٥٩.

(٢٩) F.O ,141/1315 ,Minute Sheet , From Johnson, 11th May 1948, p1.

(٣٠) F.R.U.S,1947,vol V.Memorandum of Conversation by Director of the Office of Near East and Africa Affairs, 9th Sep 1947,p498.

(٢١) F.O,141/1315,Minute Sheet ,From W.Johnson ,19/5/1948, p4.

(٢٢) F.R.U.S,1944, Draft Memorandum to President Truman ,Washington , undated , p47;F.O,371/68041,Meeting of Oct , 27, 1947 ,Washington Talks on Middle East and Eastern Mediterranean , p 13.

(٢٣) F.R.U.S, Draft Memorandum to President Truman, Washington, p45; Ibid, Memorandum of Conversation by Director of the Office of Near East and African Affairs, 9th 1947, p498.

(٢٤) F.O 371/61114,Washington Talks on Middle East and Eastern Mediterranean,Subversive Activities in the Middle East , 1947, p59; Ibid,141/1315, Minute Sheet , From Johson ,11th May1948, p1.

(٢٥) F.O, 371/45267,Minute Sheet , 8th March 1945, p24.

(٢٦) F.O,371/61114,wshington Talks on Middle East and Eastern Mediterranean,1947,pp9-11.

(٢٧) Ibid, 371/6309, Telegram No 5965, From Washington to F.o 26th Oct 1147,p2.

(٢٨) Ibid, 371/73556, From Cambell to F.O, 30th Oct 1949; Ibid,141/1222, Despatch from Cambell to F.O , 25 June 1947, p5.

(٢٩) F.O, 141/1315, No 3998/3997/G, Summary Memorandum of Informal Conversations Relating to Social and Economic Affairs in the Middle East ,Washington, 23-25 Oct 1947, p2.

(٤٠) F.O, 371/61114,Washington talks on Middle East and Eastern Mediterranean 1947 , Subversive Activities in the Middle East ,p60; F.R.U.S,1944, Draft Memorandum to President Truman ,Washington, Undated,p46.

(٤١) F.O,141/1378,Middle East Development; Immediate Objectives, pp 1,3,6,7.

(٤٢) Ibid,141/1222, by Financial Counsellor, 29th April 1947, p6; Ibid, 371/68041,Meeting of 23 Oct 1947, pp3-4.

(٤٣) Ibid, 141/1378, Middle East Development : Immediate Objectives , p 8.

(٤٤) Ibid, 141/1378, Middle East Development :Immediate Objectives ,p6.

F.O,141/1315,No 3998/3997/G,Summary Memorandum of Informal Conversa- (٤٥)
tions Relating to Social and Economic Affairs in the Middle East ,Washington
,23-30Oct 1947 , pp2-4.

Ibid, p3. (٤٦)

F.O,141/1378, Middle East devlopment, Immediate Objectives, undated, p 6; (٤٧)
Ibid, 141/1315 , Summary Memorandum of Informal Conversation Relating to
Social and Economic Affairs in the middle East ,Washington , Oct ,23-30 ,1947 ;
F.R.U.S,1947,vol v, Memorandum Prepared in the Department of State ,undated
, p 550.

F.O,141/1378,No1338,From F.O to Cairo, 28th July 1949 ,p1. (٤٨)

Ibid, 144/1222,by Financial Counsellar , 29th April 1947,p2. (٤٩)

F.O, 371/68041, Washington Talks on Middle East and Eastern Mediterranean, (٥٠)
Meeting of 23 Oct 1947, p3; Ibid,141/1315, Minute Sheet, From Johnson,11th
May 1948, p 8 ; Ibid , 141/1378 , Middle East Objectives ,undated , p7.

F.O,371/61114,Washington Talks on Middle East and Eastern Mediterrane- (٥١)
an,1947 " Subversive activities in the Middle East " pp60-61.

Ibid, 141/1315, Minute Sheet, From W.G.Johnson , 19/5/1948, p4. (٥٢)

Ibid,141/1315, Minute Sheet, From .W.G.Johnson ,11th may 1948,p1. (٥٣)

Ibid,p2. (٥٤)

Ibid,141/1378,No1338,From F,O to Cairo ,28th July 1949 , p1.(٥٥)

Ibid, 371/61114, Washington Talks on Middle East and Eastern Mediterranean (٥٦)
,1947, Coordination of Informational and Cultural Activities , p62.

F.R.U.S, 1947, Talks at Washington between the U.S and U.K on Political and (٥٧)
Economic Subjects Concerning the Near East "Memorandum of Conversation"
by the Secretary of State ,4th April 1949, p51.

F.O, 141/1378,No 1338, From F.O to Cairo , 28th July 1948,p2. (٥٨)

(٥٩) F.O,141/1444 , Telegram , No 62, From F.o to Cairo , 24th Jan 1951.

(٦٠) Ibid, 141/1378, Relation with Israel , by ,Trout Beck , 25th July 1949 , pp 1-5.

(٦١) احمد عبد الرحيم,مصطفى : الولايات المتحدة والمشرق العربى ، عالم المعرفة ، العدد ٤، الكويت ١٩٧٨، ص ص ٨٦- ٨٧ .

(٦٢) F.O, 141/1315,Minute Sheet, From Johnson ,11th May 1948.

(٦٣) Ibid, 371/63109, Strategic Value of the Mediterranean , Near and Middle East, Aide Memoire, 16th Oct 1947, p3;Ibid, 141/1444, Egyptian Treaty Revision and our Position in the Middle East ,2/9/1945.

(٦٤) Ibid ,371/61114,Washington Talks on Middle East and Eastern Mediterranean ,1949," Supply of Arms and Equipments to Middle Eastern countries" p63.

(٦٥) Ibid, 371/69186, Economic policy Towards Egypt Report by the Overseas Nego-tiations Committee, Dec1948,pp 8-9.

(٦٦) F.R.U.S, 1947, VOL V, Memorandum Prepared in the Department of State , Washington ,Undated ,pp 532,534; F.O,371/41397,Telegram from F.O to Cairo ,29th April 1947,p2.

(٦٧) F.O, 141/1222, From Houson - Boswall to F.O , 21st Aug 1947, pp 1,4.

(٦٨) Ibid, 371/68041, Meeting of 27th Oct1947 , Washington Talks on Middle East and Eastern Mediterranean , p13; Ibid,371/61114, Washington Talks on Middle East and Eastern Mediterranean , 1947" Anglo- American Interest in Ethi0pia ,p37; F.R.U.S, 1947 , VOL v ,Memorandum Prepared in the department of state , undated , pp 533- 534.

(٦٩) F.R.U.S, 1947 , Vol V ,memorandum prepared in the Department of state, undat-ed , p 530 , F.O. 371/61114,Washington Talks on Middle East and Eastern Medi-terranean , pp 55-56.

(٧٠) C.O,732/88/26, Telegram from F.O to Cairo , 29th April 1944 ; F.O,371/61114, Washington Talks on Middle East and Eastern Mediterranean , 1944, pp 37,38, 45 ;Ibid ,141/928 , Draft Memorandum , British Policy in the Middle East , Aug 1943,p5.

مائدة حوار (العالم الإسلامى والغرب : آفاق المستقبل)
٥ من أبريل (نيسان) ٢٠٠٧

يديرها :-

رءوف عباس حامد كاتب ومؤرخ ، رئيس الجمعية المصرية للدراسات التاريخية

يشارك فيها :

أنور عبـــد الملك	كاتب ومفكر ومناضل وطنى
عاصم الدسوقى	أستاذ التاريخ الحديث والمعاصر ، كلية الآداب - جامعة حلوان
مجدى عبد الحافظ	أستاذ الفلسفة الحديثة ، كلية الآداب -جامعة حلوان
طارق البشرى	كاتب ومفكر إسلامى

يحررها :

عُبادة كُحيلة	كاتب ومؤرخ ، مقرر الندوة

رءوف عباس :

نظم لهذه الندوة ورتبها هذا الترتيب البديع أخونا العزيز أبو أدهم عُبادة عبد الرحمن كُحيلة ، ونحن نشكره جميعًا كمنتفعين بهذا الجهد (تصفيق) هذا وقد دأبت الجمعية

المصرية للدراسات التاريخية على أن يتمازج فى ندواتها الماضى بالحاضر ثم تختم كل ندوة بمائدة حوار لاستطلاع آفاق المستقبل ، وفضلاً عن ندواتها السنوية عقدت الجمعية ندوتين؛ تأميم قناة السويس وأزمة السويس تجلت فيها براعة منظم آخر للندوات هو الأخ العزيز الدكتور عاصم الدسوقى .

على طول الأيام الثلاثة سمعنا آراء مختلفة حتى فى الموضوع الواحد ، كما رأيتم بالأمس عند الحديث عن الاستشراق ، فقد تنوعت الآراء ، وهذا من بين ما نسعى إليه ، فنحن نريد أن تتفتح كل الأفكار وأن تطرح ، وأن نتعلم كيف نتحاور مع بعضنا البعض ، قبل أن نطلب من الآخرين أن يتحاوروا معنا وذلك بأسلوب علمى ليس فيه تشنج ولا غضب ، وأعتقد أننا نجحنا فى ذلك . صحيح أن أحد المتحدثين بالأمس استفز الناس جداً وتحدث بشيء من الحدة ، لكن أخانا العزيز الدكتور عبد الشافى ناقشه بأسلوب علمى يقارع الحجة بالحجة .

نحن نحرص فى المؤتمرات التى تقيمها الجمعية التاريخية على أن يساهم فيها كل المشتغلين بالعلوم الانسانية ، فلا نقتصر على المؤرخين ، وانما ندعو أهل الاقتصاد والسياسة والاجتماع والفلسفة والقانون ، لكى يدلوا بدلوهم فى القضية المطروحة ، حتى لا تكون الرؤيا أحادية ، ولكن تكون الرؤيا من مختلف الزوايا ، كذلك نحرص على أن يكون هناك تواصل بين الأجيال من الباحثين ، وتلاحظون أن هذه المنصة جلس إليها باحثون ينتمون إلى أجيال مختلفة ، ونحن أيضًا نحرص على التواصل بين الأجيال .. هذه الجلسة مخصصة لحوار حول آفاق المستقبل بالنسبة للعالم الإسلامى والغرب ، وأريد هنا أن أوجه عناية حضراتكم إلى أننا منذ البداية ، نعنى العالم الإسلامى ، وليس الإسلام كدين ، ونحن لا نعالج الموضوع من حيث علاقة الإسلام كدين بالغرب المسيحى ، ثم إن نسبة المسيحية إلى الغرب فيها كثير من الافتئات ، لأن الدين الآن لا يشكل فى الغرب أو عقلية الغربيين مكانًا له مثل هذا الوجد ، وما الظواهر التى عرضت فى الأيام الثلاثة كلها وهى ترتبط بميراث الماضى إلا انعكاسًا لدوافع سياسية ومصلحية أيضًا أى اقتصادية ، أكثر منها دوافع أخرى ... من هذه

النقطة نحاول استشراف المستقبل ، وماذا تكون عليه حال العلاقة بين العالم الإسلامى والغرب وما هى الأفكار التى يمكن أن نطرحها من نقاش فى هذا الصدد .

وجهنا الدعوة إلى بعض المفكرين الكبار للمشاركة فى هذه الندوة ، واعتذر الأستاذ السيد يس والأستاذ فهمى هويدى ، أما الدكتور حسام عيسى ، فربما يكون على وصول لأنه لم يعتذر وسوف يكون ذلك من حظنا جميعًا . ومن حسن حظنا أيضًا أن العالم الجليل الدكتور أنور عبد الملك شرفنا بقبول الدعوة للمشاركة فى هذه الجلسة ، وأنور عبد الملك تعلمنا منه ، لم نجلس إليه مجلس التلميذ من الأستاذ ، وإنما تعلمنا من مؤلفاته ، وإليه يعزى الفضل كما رأينا فى جلسة الأمس ، فهو أول من تنبه إلى الاتجاه العدوانى فى الاستشراق ، وكان له نقد سجله فى مقالته العظيمة التى تحدث عنها حسام عيسى وقد كتبها بالفرنسية فى العام ١٩٦٢ ونشرت فى باريس ، فهو هنا لا يدغدغ مشاعر العرب والمسلمين بالحديث عن الاستشراق ، وإنما هو يعالج قضية أكاديمية سياسية هامة . وأنور عبد الملك فى كل كتاباته لديه مشروع فكرى ، نلمس أطرافه فى كل ما يكتب وفى كل ما يتحدث . وعندما فكر فى الاستقرار فى القاهرة ، أقام صالونًا وكان من حسن حظى أنه أحسن الظن بى ، فدعانى إلى هذا السمنار ، واستفدنا كثيرًا من حواراتنا معه ، واليوم نحن نشرف بمشاركته فى هذا الحوار .

يشترك أيضًا فى هذه الجلسة الأستاذ المفكر الكبير المستشار طارق البشرى ، وطارق البشرى رغمًا من أنه من القضاة ومن رجال القانون الأعلام ، إلا أن له دورًا كبيرًا فى علم التاريخ ومساهمات لا ترقى إليها بحوث بعض المشتغلين بالكتابة التاريخية ، ونحن استفدنا كثيرًا كدارسين للتاريخ من رؤيته للقضايا التى عالجها فى كتاباته .

يشترك معنا فى هذه الجلسة الأستاذ الدكتور عاصم الدسوقى الدارس والمؤرخ البارز ، وله أيضًا كتابات تعد مراجع أساسية فى تاريخ مصر الاجتماعى والسياسى ، وهو أيضًا مفكر ومهتم مثل كل الجالسين إلى هذه المائدة بالهم الوطنى العام .

معنا أيضًا هنا الأستاذ الدكتور مجدى عبد الحافظ أستاذ الفلسفة بكلية الآداب - جامعة حلوان ، وهو من الاكتشافات المهمة لنا ، منذ أن كان طالبًا فى الدكتوراه بالسربون ، وأُذكِّره بأنه فى هذا الإبان كانت له مشاركته الأولى مع المؤرخين فى ندوة نظمتها ، عندما كنت رئيسًا لقسم التاريخ بكلية الآداب فى الأزمان الغابرة ,وكانت عن التطور الاقتصادى والاجتماعى فى مصر فى العصر العثمانى ، وكانت مشاركة قيمة ، ومنذ ذلك الحين ارتبط بنا وارتبطنا به .

أرحب بالسادة المشاركين ، وأدعو أستاذى ومعلمى أنور عبد الملك لكى يدلى بدلوه فى هذه القضية (تصفيق) .

أنور عبد الملك :

سيدى الرئيس حضرات السادة الحضور : السلام عليكم ما يشغلنى هو مستقبل العالم الإسلامى والعالم العربى طبعًا ومستقبل العالم وليس الغرب ، يعنى مثلاً لماذا تقدم الشرق وتأخرنا ؟؟ . فيما يختص بالغرب فتوجد مئات الكتب ولبعضنا اسهامات مهمة ولا أظن أنه من الممكن إضافة شىء جديد .

المهم علاقتنا بالعالم الجديد وهو موضوع فى غاية الأهمية ؛ لأنه لا يطرح فى القطاع العربى من العالم الإسلامى .. القطاع العربى متردد منكسر منحن ، يعيش فى مزيج من العصور الوسطى السلفية والأمركة المتصهينة ... نأخذ لكم مثلاً فى كازاخستان وهى دولة إسلامية ، بل هى أهم دولة إسلامية فى آسيا الوسطى ، فهى تدعو منذ ست سنوات إلى "منتدى الميديا الأوربية الآسيوية" برئاسة رئيس الدولة وفى هذه السنة كانت القضايا التى نوقشت "السياسة الخارجية الأمريكية وحرب العراق" "والأمن والصراعات الإقليمية فى عالم ما بعد الإتحاد السوفيتي" "والطموحات ولآمال النووية القومية ؛ إيران وكوريا الشمالية إلى ما بعد ذلك" و "الأمن فى مجالات الطاقة والصراعات السياسية حول أنابيب البترول والغاز بين أوربا وآسيا" و "امكانية

أن تحتل كازاخستان رئاسة منظمة الأمن فى أوربا" و "اقتصاديات الإعلام فى مجموعة الدول الاشتراكية السابقة فى آسيا الوسطى" كازاخستان هذه دولة اسلامية ومتخلفة طبعًا لكن جدول أعمالها هو جدول أعمال أكبر دول العالم ، ويحضر هذه المنتديات أعلام الدنيا ، كيسنجر وبيرلى اللى عمل حرب العراق وليونارد كلارك اللى عمل حرب يوغوسلافيا والدكتور خاتمى وكبار مخرجى الـ B.B.C 0

هذا يبين كم نحن متخلفون نحن كعرب وليس كمسلمين نعيش فى عصر غريب ، وجدنا فى الفضائيات العربية صالة مذهلة جداً ولا صلح فرساى ، شاهدت فيلم صلح فرساى فى شبابى مؤتمر بوتسدام وبرلين والأمم المتحدة ، ما شفناش الذهب ولا الأبهة والعنجهية والزبالة اللى شفناها فى القمة العربية دى (ضحك) . أنا مستعد أن أقعد على كرسى مريح يكون جلداً مثلاً . هم جالسون على سراير مذهبة يتكلمون فى حاجة تموت من الضحك إيه الحكاية دى ، هى كيف نستسلم لإسرائيل بواسطة الست كوندى أحياها الله (ضحك) . قاموا بدعوة رئيس وزراء تركيا .. كويس جداً ودعوا اثنين إسلاميين منهم واحد من كينيا وبان كى مون ونسوا أنه بجانبنا توجد إيران دولة إسلامية ، وأنا أحيى طبعًا زيارة الرئيس خاتمى لمصر وترحيب السيد الرئيس به وترحيبنا به طبعًا ... على كل حال بعد الزبالة التى شاهدناها نرجع للسؤال كيف نتحرك نحن مجموعة الدول الإسلامية بالنسبة للعالم الجديد ولا أقصد به الغرب ، أتكلم عن الحركة السياسية الفعلية كيف نتحرك ، مركز العالم اليوم انتقل من المحيط الأطلنطى إلى المحيط الهادى ، البعض يقول الصين ، البعض يقول الهند ، والبعض يقول آسيا كلها إلا هنا فى مصر ، وإلا عند العرب . هم يقولون تل أبيب وواشنطن ،؟ أنا تحادثت إلى زملاء فى موضوع جاد هو لماذا لا يتحاور العالم الإسلامى مع الشرق ، وكان الجواب دائمًا ماذا تعنى يا دكتور ، ألسنا من الشرق . هم ينسون ان تعداد الصين أكبر من تعداد العالم الإسلامى كله وأكبر من تعداد العالم المسيحى كله .

الشيء المذهل أن شاءت الظروف وجاء رجل شاب أدرك معنى هذا التوجه ، وذهب إلى باندونج سنة ١٩٥٥ ، وهذا الرجل هو عبد الناصر الذى التقى بشواين لاى ونهرو ويونو وسوكارنو وكونوا تحالف الشعوب الأفروأسيوية الذى كان من المفروض أن يكون بداية نظام عالمى بديل أو مواكب للنظام الغربى التقليدى ، ثم جاءت النكسة ٦٧ وذهب الرجل ، وبعد العبور دخلنا على كامب ديفيد وانتهى الموضوع . جانب كبير من الشعب المصرى من كل التوجهات الوطنية آمن بهذه التوجهات ومن ضمنهم المتحدث ، ودخلنا معركة فى قلب اليونسكو لوضع نهايةً لتعالى الغرب استمرت خمس سنوات وضاع فيها مستقبلى الجامعى ، لكننا خضناها وانتصرنا إلى حد ما عندما كانت قطبية ثنائية وذلك بين ٦٢ ، ٧٠ ثم رجعت إلى مصر ، وكان هدف الصالون وعبره العمل على استكمال مشوار باندونج وظهر أثر ذلك فى كتاب "ريح الشرق" الذى صدرت منه طبعتان فى ١٩٨٠ ، ٢٠٠٥ ووزع الكتاب توزيعاً هائلاً بلا تعليق واحد فى الصحافة المصرية سوى تعليق لمها عبد الفتاح ، والسبب هو أن الكتاب كان غير مرضى عنه ومرفوض .

اليوم ظهر شاب وسيم ذكى ملعب يحب الكرة هو أحمدى نجاد أراد أن يلوى ذراع أمريكا وانجلترا فحدثت عملية شط العرب حين أمسك الإيرانيون بمجموعة من الجنود ، وحدث تهديد ثم أفرج عنهم بمناسبة المولد النبوى ، شيء مذهل هو رجل متحضر جداً وصاحب فكر . أذكر أن أحد اخواننا لن اذكر اسمه عاتب الدكتور خاتمى عندما كان فى مصر قائلاً إنه أرسل واحداً من طرفه إلى إيران وعندما عاد ذكر له أنه توجد فى إيران قومية شوفينية إيرانية ، فرد عليه خاتمى وما الضير فى ذلك .

إذا أردنا أن نجيب على سؤال لماذا تقدم الشرق الآن ؟ . نجد أن اليابان فى سنة ١٩٤٥ دُمرت ، ليس فقط هيروشيما وناجازاكى ، ولكن المدن الكبرى طوكيو وأوزاكا وغيرها ، فى طوكيو لم يتبق فيها بيت واحد سوى القصر الإمبراطورى ، بعد ربع قرن أصبحت اليابان هى ثانى أكبر قوة اقتصادية فى العالم ، أما الصين فهى أصبحت

أكبر مستوى فى النمو الإقتصادى وذات تأثير معنوى وجيش قوى . كيف تحقق لليابان أن تكون اليابان وللصين أن تكون الصين وغداً فيتنام أن تكون فيتنام وكوريا وروسيا وإيران . هؤلاء الناس تطوروا فلماذا لا نتطور نحن.

كيف نهض الشرق وكيف نستفيد من نهضته ، النقطة الأولى أن هذه البلاد احترمت الصياغة التاريخية ، فلم تقل الصين إحنا بدأنا يوم الاستيلاء على الحكم فى أول اكتوبر ٤٩ . فقد وضعت نفسها منذ البداية كوريثة للتاريخ الحضارى الصينى ، وفكر ماوتسى تونج هو استمرار كما إنه جزء من الفكر التاوى الفلسفى فى الدستور وفى برامج الحزب . الشيء نفسه فى فيتنام وإيران . البعض يذهب إلى ان تاريخنا بدأ بالفتح العربى ، وأتساءل ما الذى كان قبله ، هل بنت سويسرا الأهرامات أم هل بنت فرنسا الكرنك .. إلغاء الماضى المصرى معناه أنه لا سبيل بأى شكل لأى تحرك .

أعطى مثلاً فالمسيرة الطويلة فى الصين كانت جزءاً من التحرك الاشتراكى العالمى ، الكومنترن الدولية الثالثة ، وبعد قليل بدأ الصدام بين الصين والاتحاد السوفيتى من جراء أن الصين متمسكة بالسيادة الوطنية على القرار والتوجه وكل شيء ، واستمر هذا الصراع حتى نهاية النظام السوفيتى تقريباً ، ولم تعد الأمور إلى مجاريها إلا بعد تجديد الأمور فى روسيا والانفتاح فى الصين .

معنى هذا أن البعد الوطنى القومى هو أساس التحرك وأولوية الأمة والوطن على أى اعتبار آخر ، ففى مجال السياسة الداخلية كل دولة لها ظروفها ، وقد كان للتوجه الحضارى فى الصين الأولوية على التوجه السياسى أو الأيديولوجى فقد تم بعث الكونفوشية وخاصة القطاع الراديكالى فيها وهو الفلسفة التاوية ، وكان ذلك واضحاً فى إيران لأنها تجمع بين الحضارة الفارسية القديمة والإسلام . أما عن ماليزيا فهذه حالة غريبة جداً فحوالى ٦٠٪ ماليزيون مسلمون و٤٠٪ ليسوا ماليزيين فيهم ٢٢٪ صينيون و١٢٪ هنود ، وكان ذكاء محمد محاضير أنه وضع مسألة توحيد كل الطاقات

وعدم استبعاد أى جزء من التكوين الحضارى لماليزيا ونجح ، وجعل من بلده أهم بلد فى جنوب شرق آسيا .

باختصار شديد هذا هو الشرق الناهض فى آسيا ... ونتساءل ما هى وجهتنا ، نحن نتأرجح بين أمريكا وأوربا .. حتى أوربا فكل دولها أعضاء فى حلف الأطلنطى أى أعضاء فى تحالف عسكرى ، فلا يوجد فارق بين أمريكا وأوربا ، يوجد فارق طبعًا فى الاقتصاد .

فجأة فى سنة ٩٦ فى كازاخستان ظهر تجمع يضم أهم دول وشعوب آسيا وأوربا فى حلف جديد ليست وجهته تسلحًا وحربًا ، إنما تنمية مشتركة وتعبئة فتكونت منظمة للتعاون تضم الصين وروسيا وكازاخستان وثلاث دول فى آسيا الوسطى ، ثم فى سنة ٢٠٠٦ دعيت دول أخرى للمشاركة ، فذهبت إيران والهند وباكستان ومنغوليا وماليزيا أو إندونيسيا ، وكان ضيف الشرف أحمدى نجاد ، وحصلت أشياء كثيرة ، وأصبح الهدف تطوير هذه المنظمة من أجل التنمية المستقلة ، والمؤتمر القادم دعيت إليه أربع عشر دولة جديدة ، ليصبح العدد عشرين وسوف تصبح هذه المنظمة على حدودنا وحدود أوربا .. هذه المنظمة ستضم نصف سكان المعمورة و٨٠٪ من أراضى آسيا وأوربا ، وفيها ثانى أكبر مستودع للبترول والغاز ، وفيها أكبر مخزون خام حديد ، وفيها أراض صالحة للزراعة المنطقة الجنوبية فى أوزبكستان وكازاخستان حتى غرب الصين ، وهى التى كانت فى الماضى طريق الحرير . هذه الأراضى خالية وتحتاج الفلاحين المصريين ... وأتساءل الآن لماذا نتأرجح ؟ .. لماذا لا ترسل الجامعة العربية مندوبًا أو مراقبًا فالأمم المتحدة والمؤتمر الإسلامى العالمى والاتحاد الأوربى بعثوا بمندوبين للاجتماع الأخير وأنتم أين أنتم ، غدًا سوف يكونون على حدودنا لا توجد لديكم فكرة سوى الذهاب إلى إسرائيل وأمريكا . أولمرت يقول : لا عودة ولا حدود ، فى حين أنه توجد مجموعة من الدول محتاجة لك ، الصين أهم مستورد بترول أكثر من أمريكا واليابان بعدها فيتنام وكوريا والهند ...هذه الدول هل تترك بترولك لأمريكا وإسرائيل... وشكرًا (تصفيق) .

رءوف عباس :

أشكر أستاذنا الدكتور أنور عبد الملك ورؤيته لمستقبلنا ؛ وهى ضرورة أن نستفيد بتجربة الشرق ، ومأساتنا أننا طوال تاريخنا الحديث ، ننظر غربًا فى اتجاه أوربا ، ولم نحاول أن نتعلم من تجارب أمم لها ظروف مثل ظروفنا من حيث الخلفية الحضارية ومشترك يجمعنا ، وهناك مجال لو وعيناه لاستطعنا أن نتزود بالقوة ، والقوة ليس شرطًا لها أن تكون عسكرية ، القوة هى السر الذهبى فى جعل الآخر يتحسب لنا ... أنا الآن أدعو الصديق العزيز الدكتور عاصم الدسوقى ليدلى بدلوه .

عاصم الدسوقي :

الحديث فى هذه الموضوعات ومحاولة التعرف على المستقبل شيء يدعو إلى الأسى والحسرة لدرجة أن الإنسان أصبح فى حالة من اليأس بخصوص تعديل الأحوال . وأبدأ فأقول إن العلاقة بين الغرب والشرق تنطلق من المصالح الغربية فى عالمنا ، والسبب هو أن الوضع فى الشرق الأوسط أو العالم العربى أو العالم الإسلامى يختلف عن الوضع فى بلد مثل اليابان ، كثير من النقاشات تدور حول أن اليابان هزمت فى الحرب العالمية الثانية ، ثم استعادت نفسها مرة أخرى . المشكلة عندنا هى الموقع الجغرافى وهو موقع مهم جدًا موقع وسطى ، فهو بالنسبة للغرب أشبه بالـ Down Town، كما إنه جغرافيًا منطقة مدارية أى منطقة متنوعة الغلات ، ومن هنا أهميتها للصناعة ، أذكر إنه إبان الحرب العراقية الإيرانية ١٩٨٨-٨٠ قال كيسنجر "إن هذه الحرب لا علاقة لنا بها إلا اذا تهددت منابع النفط ، ففى هذه الحالة لابد من أن نتدخل " كما قال تصريحًا خطيرًا جدًا "وما الخليج إلا نفط ورمال لنا النفط ولهم الرمال" ولهذا رد عليه الدكتور الرميحى فى الكويت بكتابه "الخليج ليس نفطاً" . هذا الموقع صار مطمحًا للقوى الغربية لما يتمتع به من ثروات ، وذلك منذ أن

بدأت الثورة الصناعية على وجه الخصوص ، صحيح أن هذا الطموح بدأ مع الكشوف الجغرافية ، لكن القوى الأوربية كانت تكتفي بمواقع على الشواطئ لراحة المراكب ، ولدى الثورة الصناعيـة انتـقل الأوربيـون من الشطوط إلى الداخل للاسـتـيـلاء على المصادر اللازمة للانتاج الصناعي ٠

من هنا بدأت المسألة الشرقية ، وهي كيفية تحجيم قوى كبرى لم يصنفوها إلا على أنها دولة إسلامية فقط لا غير وهي الدولة العثمانية ؟، ومن هنا يبدأ العداء يتخذ شكل الموقف الديني ، وبطبيعة الحال فالوتر الديني وتر حساس ، يضمن به السياسي الذي لا يهتم بالدين حشداً جماهيرياً يقف وراء خطابه السياسي ٠

أذكر عندما كنت في جامعة شيكاغو بالولايات المتحدة في العام ١٩٧٩ أن هاتفني أستاذ فلسفة إسلامية من أصل باكستاني اسمه فضل الرحمن ، ودعاني إلى بيته ، وعندما ذهبت وجدت عنده أساتذة وطلاب دكتوراه من الشرق الأوسط ، وطرح علينا السؤال التالي : هل يمكن أن تقوم ثورة في أي بلد عربية على نمط الثورة في إيران وأردف قائلاً : إنه قادم من واشنطن ، حيث دعته ووزارة الخارجية ودعت غيره من أساتذة الشرق الأوسط في الجامعات الأمريكية من أجل أن يناقشوا هذا السؤال ، وحضر الاجتماع خبراء الخارجية وكانوا يدونون ملاحظاتهم دون توجيه أسئلة ، وفي النهاية طلبوا من الحضور من الأكاديميين توسيع دائرة المناقشة كل في الجامعة التي يعمل بها ، ومن هنا كانت دعوته لي . وعليه فأخذ كل باحث يتحدث عن ظروف بلده ، وبعد أسبوع تابع هذا الأستاذ الباكستاني الموضوع ، فقال إنه في المرحلة التالية كان الاجتماع في البيت الأبيض بحضور خبراء هذا البيت ، ومعهم خبراء وزارة الخارجية لكي يطرح عليهم أساتذة الشرق الأوسط حصيلة المناقشات التي دارت بين كل منهم وبين أبناء الشرق الأوسط . وفهمت من هذا كله كيف أن الادارة الأمريكية تعتمد على خبراء علميين في دراسة أي مشكلة تتصل بدائرة الأمن القومي الأمريكي للاستعداد لمواجهتها ومنها احتمال قيام ثورة إسلامية في أي بلد من البلاد العربية ، فتبدأ السياسة الأمريكية في محاصرتها ٠

أذكر كذلك أننى عندما كنت أطلع على الوثائق الأمريكية فى فترة الأربعينيات وما قبلها أى منذ ثورة ١٩٣٦ فى فلسطين اكتشفت أن البيت الأبيض ووزارة الخارجية شكلا لجانًا عدة لدراسة المشكلة وتقديم خلاصات وتوصيات .

الحقيقة أن السياسى فى الغرب يعزف على الوتر الدينى اذا كان ذلك فى مصلحته ، بل إنه يلعب على الوتر القومى كذلك إذا كان فى مصلحته ، وهذا ما دعا الرئيس الأمريكى وودروويلسون فى يناير ١٩١٨ عندما وضع مبادئه للسلام بعد انتهاء الحرب ، فاختص شعوب البلقان بحق تقرير المصير ، ولم يختص به الشعوب العربية ، لماذا ؟ لأن هذا المبدأ لم يكن معزولاً عن قيام الثورة الشيوعية فى العام السابق ، ولأن روسيا ملامسة للبلقان واهلها أرثوذكس وسلاف ، والهدف هو منع الشيوعية من الانتشار فى البلقان حتى لا تهدد أوربا الغربية ، البديل إذن هو الدول القومية التى سبق لهم أن ناهضوها ، كما إن الدول البلقانية الوليدة لم تصنع كجمهوريات ، إنما صنعت كممالك فيضعون على هذه الممالك أمراءً من ألمانيا مثلاً ، ليكون ولاؤهم للسلطة التى عينتهم ، ولم تفكر تلك السلطة فى أن تجعل مكانهم أحداً من المناضلين ضد العثمانيين .

لدينا دلائل على استخدام الدين فى السياسة فإبان الثورة اليونانية ١٨٢١-١٨٢٢ وجدنا رديارد كبلنج الشاعر الانجليزى يقول: الشرق شرق والغرب غرب ولن يلتقيا ، واليوم نجد صمويل هنتنجتون يصدر كتاباً بعنوان: Clash of Civilizations لكن هذا العنوان مضلل لأنه داخل الكتاب يقسم العالم على أساس الأديان وليس الحضارات ويقرر إنه تم تسوية كذا وكذا ولا يبقى إلا خطر العالم الإسلامى .

ما شجع الغرب على اقتحام هذا الشرق سياسات الحكومات الوطنية ، فهى التى تسمح له بأن يرفع شعارات إنسانية ، والمأساة أن هذه الحكومات عجزت على مدى سنين طويلة عن أن تصنع الوطن الواحد ، وهى تتعامل مع الناس حسب الفروق الدينية والعنصرية ، يعنى ترجع إلى الانقسامات الأولى فى الحضارة البشرية على أساس العرق أو المذهب أو الدين ، وأصبح الوطن اسماً دون محتوى .

لدينا مثل يقول "بلدك إللى فيها مالك وولدك" إذا لم يكن لى مال أى عصلحة أو ولد تصير أى أرض وطناً لى ، عندما تفشل الحكومات الوطنية فى أن تجعل الناس ينسون هذه الفوارق الدينية والعنصرية فإن المواطن كما حدث فى العراق يقول أنا كردى أو تركمانى أو سنى أو شيعى بدلاً من أن يقول أنا عراقى . هذه الحكومات اعطت الفرصة للنظام العالمى الجديد لأن يتدخل فى الشئون الداخلية بحجة حماية حقوق الانسان وحقه فى الاعتقاد ، عندما يتحدث أحد فى آخر القرن العشرين وأول القرن الحادى والعشرين عن تلك الحقوق ، فإن هذا يعنى أنه لا توجد حرية ، ولا ديمقراطية ، مع أن الولايات المتحدة لا يهمها الديمقراطية فى شيء .

الديمقراطية لا تحقق للولايات المتحدة ولا لأوربا مصالحها ولا تحل مشاكلها لأن الديمقراطية تعنى المشاركة ، وعندما يعرض على البرلمان موضوع وتجرى فيه مناقشات ، لن تتحقق هذه المصالح ، وتتذكرون أزمة الديوان بين الخديو إسماعيل والغرب عندما شكل الخديو إسماعيل مجلس شورى النواب ، وكان مجلساً صورياً يجتمع شهرين فقط فى السنة ، هذا المجلس طالب بمناقشة الميزانية بموافقة اسماعيل ، قال الغرب إن هذا المجلس ليس من حقه مناقشتها لأن هذا من شأن صندوق الدين المشكل من الأعضاء الدائنين ، وذلك يعنى ان الديمقراطية لا تفيد فى قضاء مصالح الغرب .

إذن الغرب عندما يريد أن يخيف الحكومات الوطنية ، فإنه يشهر سلاح الديمقراطية فى حين أن الديمقراطية لا تعنيه فى شيء ؛ وبذا يجعل هذه الحكومات تابعةً له .

هناك عيب آخر لدينا هو أن الحكومات الوطنية سمحت لتيارات سياسية فى الداخل بأن تلجأ الى الظهير الخارجى ، من أجل أن تصل إلى أهدافها ، وهى لا تدرى أن الاستعانة بالظهير الخارجى وبال على الجميع ، وعندنا نماذج قريبة منا بينها العراق ، وكانت النتيجة التى نشاهدها اليوم ، وفى مصر توجد تيارات سياسية كثيرة تغازلها الولايات المتحدة وهى تستجيب لها ، وهذا هو مناط الخطورة .

لدى أنا الفرصة لأمنع مثل ذلك ؛ وهى أن أجعل الوطن واحداً لكل الناس بصرف النظر عن الاختلافات العرقية والدينية . وقد قال لطفى السيد هذا الكلام فى أول القرن الماضى وأن الوطن يتأسس على المصلحة ، فأيًا كان عرقك الأصلى أو دينك الأصلى فأنت مواطن لأن لديك مصلحة ، قال هذا الكلام قبل صدور قانون الجنسية فى العام ١٩٢٩ .

عندما نقول مثل هذا الكلام بعد مائة عام نجد من يرد بأن الدستور لا يفرق بين المواطنين ، هو يحاجنى بالنصوص ، وأنا لا أختلف معه فى النصوص ، أنا أتكلم عن الممارسات . وعندما يأتى بوش الأخير ويصف الإسلام بالإرهاب ، نبلع نحن الطعم وندافع عن الإسلام ، ونقول إنه دين تسامح ... ليست هذه القضية ، القضية فى الممارسات وهم فى الغرب يعرفونها ، وأذكر إننى عندما كنت فى جامعة شيكاغو موفداً من جامعة أسيوط ، سألنى أمين المكتبة : هل أنت من أسيوط ؟ أجبته نعم ، قال هل أنتم فى أسيوط تذبحون المسيحيين؟ ، سألته من قال لك هذا ؟ ، قال: هذه معلومات وصلتنا .

أذكر كذلك فى منتصف السبعينات أعلنت الإدارة التعليمية فى المنيا عن حافز لطلاب الإعدادية للقبول فى المرحلة الثانوية بأن يحفظ ثلاثة أجزاء من القرآن الكريم فيقبل فى المرحلة الثانوية دون المرور بمكتب التنسيق ، وتساءلت وماذا عن الطلاب المسيحيين لماذا لا يتوافر لديهم حافز مماثل ما دام الهدف هو العلم والإيمان (ضحك) .

الملف ملىء بوقائع فعلية ولا يفيد فيها أن تواجهها بالنصوص ، وإنما بإجراءات عملية ، وبالتالى نجتث الخطر من جذوره ، ويبقى الوطن لجميع الناس وشكراً (تصفيق) .

رءوف عباس :

شكرًا جزيلاً للأستاذ الدكتور عاصم الدسوقى الذى يلتقى مع الدكتور أنور عبد الملك فى ضرورة إقامة الدولة الوطنية الحقة باعتبارها القاعدة الأساسية لبناء الدولة الحديثة ، والآن أدعو الصديق الدكتور مجدى عبد الحافظ ليدلى بدلوه .

مجدى عبد الحافظ :

مساء الخير فى الحقيقة هذا الموضوع معقد ، وفى الوقت نفسه ربما يكون سهلاً ، لأننا إذا عدنا إلى ما يسمى علوم المستقبل أو العلوم المستقبلية نجد أن البعض يرى إنه إذا استمرت الأحوال على ما هى عليه ماذا سوف يحدث ، واذا تغيرت الأحوال أو تغير أحدها ما الذى سوف يحدث . وما الذى يمكن أمر صعب لأنه فيما يتعلق بالعلوم الإنسانية ، فإن الارادات الانسانية قد تتغير ، كما إنها ليست على وتيرة واحدة ولا تسير بمعدل حتمى ، لأن الانسان عادةً ما يغير سلوكه .

لكننى أقول إذا استمرت الحال على ما هى عليه وأتمنى ألا تستمر فإن النتائج سوف تكون مدمرة ؛ إننا إذا استقرأنا الواقع الذى نعيشه فى هذا العالم الأحادى القطبية نجد أنه تسوده أو تتجذر فيه على حد كبير العولمة بالمعنى الذى نراه الآن وليس ما حلم به الفلاسفة والمفكرون بالأمس . تحولت العولمة إلى هيمنة تعبر عن توازنات القوى الحالية ، ونحن الآن فى مصر بصدد الدخول فى أشياء وَقعْنا عليها ، ليس اقلها أن الدواء سوف يرتفع سعره عشرات الأضعاف وتلك مشكلة كبيرة ، لأننا لابد أن نحترم توقيعاتنا .

فى اعتقادى أن العنف الذى نراه الآن سوف يزداد ، كما يزداد القمع ، ويتحول العالم إلى عالم أكثر عنفًا مما نحن فيه الان . هناك الحرب على الارهاب وما نسمعه ليل نهار وهى حرب سرية ، لأنه لأول مرة فى التاريخ ، لايعرف أين العدو ، نحن نعرف

طرفًا واحداً هو الذى شن الحرب ، لكن الطرف الآخر غير موجود فى مكان جغرافى محدد ، هو موجود فى أى بقعة من العالم ، وبالتالى هناك عفريت يحارب طرفًا . هذا الطرف يعطى لنفسه الحق فى أن يتدخل فى أى مكان فى العالم يدعى أن فيه إرهابًا ، وبالتالى تخرق القوانين الدولية التى دافعت عنها الانسانية منذ قرون أو منذ ثلاثة قرون مضت .

هذا الخرق ليس فى جوانتانامو فقط ، لكنه بالأمس اكتشف فى اثيوبيا سجن آخر يعذب فيه الناس خارج الأراضى الأمريكية ، حتى فى الدول الغربية توجد سجون أخرى ، ومن يدعى أنه ضد الحرب على العراق ، ساهم بقدر أو آخر بتسهيلات أو تعذيبات أو استجوابات تمت على الأراضى الأوربية وغيرها بل وفى بلادنا أيضًا .

إذن القطب الواحد يجند كل شىء من أجل الدفاع عن مصالحه ، قد يتصور البعض أن البابا يوحنا بولس الثانى كان أكثر اعتدالاً من البابا بندكت السادس ، وهذا خطأ ، لأن كلاً منهما كان يؤدى دوراً معينًا . البابا يوحنا بولس الثانى بولندى جاء من أجل سقوط المجموعة الاشتراكية ، لذلك لم يكن فى مشروعه أو مشروع الذى أملى عليه أن يتحدث عن أى شىء ضد الإسلام والمسلمين ، لأن العالم الاسلامى لم يكن حينئذ بعبعًا . أما البابا الجديد فقد أتى فى زمان صار البعبع هو الإسلام ، وبالتالى كان عليه أن يقوم بدور آخر أملى عليه ، وهذا يبين لنا أن القطب الأوحد يستطيع أن يُملى ارادته على ما يحدث فى العالم حتى الفاتيكان .

نستطيع أن نقول بالفعل إنه قد سقطت مبادئ دافعت عنها الانسانية فى القرون الثلاثة الماضية أى حقوق الانسان والمواطن ، وللأسف فى ظل هذا الجو نجد أن قادة العالم الثالث يقومون بتنفيذ الإملاءات التى تطلب منه حتى فى إحداث تغييرات داخلية ، فهى لا تتم إلا عبر بوابات البيت الأبيض ، ولا بد من إعطاء الموافقة المسبقة .

يضاف إلى ذلك التراجع الشديد والمخزى فى مجال البيئة ، فنحن مقبلون على تراجعات شديدة وجزء كبير من العالم سوف يهلك ، لأن الاحتباس الحرارى وارتفاع

درجة حرارة الأرض ، سوف يجعل بعض المدن تغيب عن دنيانا ، وهذه مسألة غريبة جداً لأن اكبر دولة فى العالم هى السبب الأكبر فى تلك الظاهرة وتساهم فيها بما يزيد على الثلث ، لذا لم توقع هذه الدولة على اتفاقية كيوتو .

يضاف أيضاً الإمعان فى تفتيت الدول القومية مع التمسك بالدول القومية فى الغرب والولايات المتحدة . من يفتت هو دول العالم الثالث ، وعلى مستوى الأفكار ، أفكار ما بعد الحداثة التى نسمع عنها اليوم تعنى التفكيك وعدم الواحدية ، ونسمع اليوم عمن يقول إنه آن الأوان لكى لا تكون الهويات الثقافية ثابتة وان تكون شيئاً مُفكَراً فيه أو الانتساب الاختيارى ، فيتحدث افنى شو وهو أستاذ فلسفة فى فرنسا وماتيران وغيرهما ، يتحدثون عن الهويات المرنة أو ما يسمى الدياسبورا وهو نوستالجيا للهويات فى الخارج ، بمعنى أن الهوية الثابتة لم يعد لها مكان فى العالم الذى نعيش فيه ، وهذا يؤدى إلى غسيل مخ حقيقى لأبناء العالم الثالث .

فكرة الديمقراطية التى طرحها دكتور عاصم منذ قليل فزاعة للدول التى لا تسير على الصراط المستقيم ، لكن عندما تأتى الديمقراطية بحماس فان الغرب لا يوافق عليها لأنها ضد مصلحة الولايات المتحدة . هذا الشكل الانتقائى للديمقراطية وهذا الشكل الانتقائى لحقوق الإنسان مريع وسوف يؤدى بنا إلى الهاوية .

المشكلة الحقيقية أين نحن مما يحدث الآن فى العالم ، أعتقد أن القطب الواحد مسألة غير طبيعية ، وسوف يتشكل العالم من الجديد ، وربما وضع أستاذنا الدكتور أنور عبد الملك إصبعه على الشرق ، وبالفعل نشاهد ذلك فى الصين والهند حتى فى أوربا رغم أنه ليس هناك فارق كبير بينها وبين الولايات المتحدة ، لكن سوف يحدث خلاف على المصالح الاقتصادية خاصةً أن العالم سوف يسير نحو تعدد الأقطاب ولا بد أن يكون لنا مكان فى هذا العالم .

الوضع الحالى لن يجعل لنا مكاناً فى هذا العالم ، لا بد أن يتحول كما يتحول العالم ، وعلينا أن نعى ما يحدث فيه ، لكى نضبط تحركنا إلى الأمام ، وفى اعتقادى أنه لن يكون لنا مكان اذا تسمرنا وتجمدنا . لا بد من ديمقراطية حقيقية يتحقق فيها

تداول السلطة ، لا بد من حرية التعبير ، لابد من مقاومة الفساد والاستبداد والتسيب ، لابد من استراتيجية وطنية طموح لمشروع وطنى ذى أبعاد حضارية كما قال أستاذنا ، لا بد من إقامة مواطنة حقيقية ، لا بد من الإيمان بالعلم والبحث العلمى ، لا بد من تحقيق عدالة اجتماعية .

هذه الدول التى تتجه لأن تكون أقطابًا ، لدى كل منها مشروع قومى حضارى ، وكل منها له رؤيته وأفكاره ، سوف تتغير هيئة الامم المتحدة ، وسوف تتغير أيضًا شكل النضال الذى من المفروض أن يكون شعبيًا . هناك جمعيات أهلية فى الغرب . ومفكرون فى الغرب ذوو نزاهة لماذا لا نتحدث إليهم لماذا نضع الغرب كله فى سياق واحد . يجب أن يحدث تعاون بيننا وبينهم وهناك جمعيات أهلية مناهضة للعولمة يقوم أعضاؤها بالتظاهر او بعمل برامج فعلية تنفذ على الأرض ... تلك هى الوسيلة الوحيدة لأن يكون لنا مكان وإلا نكون فى الحضيض الأسفل . (تصفيق).

رءوف عباس :

شكرا للدكتور مجدى ، والآن جاء دور الأستاذ طارق البشرى لكى يمتعنا بفكره ، ونعرف رؤيته للمستقبل .

طارق البشرى :

بسم الله الرحمن الرحيم . أشكر حضراتكم على إتاحة الفرصة لى ، وأنا بقدر ان كلمتى هى آخر كلمة فى آخر جلسة من الندوة ، فربما أتمتع بقدر غير عادى من السأم ، وأعدكم باننى لن أطيل .

فى ذهنى عدد من النقاط تتمحور فى نقطتين هما النقطتان الخاصتان بالندوة ميراث الماضى والواقع المعاصر ، قبل أن أتكلم لا بد أن أحيى الأستاذ الجليل الدكتور

أنور عبد الملك ، وقد عرفته شخصيًا عام ١٩٧٤ حين عاد إلى مصر بعد غيبة طويلة ، وتابعنا محاضراته ، وهو صاحب فضل كبير على المثقفين فى مصر ، وأظن أن تاريخ الفكر السياسى فى مصر لن يقلل أبدًا ، ولا يستطيع أن يقلل من أهمية جهوده فى هذا الشأن .

النقطة الأولى التى أريد أن أتحدث فيها موضوع الاستشراق الذى استغرق عددًا من الجلسات ، وبطبيعة الحال فقد اعطانا المستشرقون مناهج جديدة فى البحث ، تأثر بها عدد كبير جدًا من الباحثين على مدى القرن العشرين وبالذات اوائله ، ولا نستطيع أن نغفل أهمية تأثر أمثال الدكتور أحمد أمين ومنصور فهمى وطه حسين والعبادى ، فكل هؤلاء تأثروا فى بداياتهم الاولى بالاستشراق ، من حيث إعادة النظر فى التاريخ الإسلامى ، ودراسته بمناهج علمية وموضوعية ، لكننا نسينا أن نمارس معهم هذه المناهج .

تعلمون وانتم جميعًا باحثون أن أى باحث يتحاور مع المادة ويدخل معه فى حوار وجدل ، بمعنى انه يجرى حوارًا بين مسلمات الباحث وخلفياته الفكرية وثقافته وبين المادة المبحوثة ، والخلفية السائدة بين المستشرقين كانت فى الأساس خلفية مسيحية أو خلفية علمانية ، نظروا بها إلى التاريخ الإسلامى ، بمعنى أن تقديراتهم ووزنهم للأمور لم يكن وزنًا دقيقًا فى حالات كثيرة ، أذكر مثلاً قصة طريفة فى كتاب Manners and Castums of Modern Egyptians لإدوارد وليم لين وهو الكتاب الذى ألفه عن رحلته إلى مصر ، وقد قرأت هذا الكتاب مرتين فى الستينيات ، وفى أول قراءة لى انبهرت من الدقة فى الوصف ومن المودة الجميلة التى يتحدث فيها عن الشعب الذى أحبه فعلاً ، لكننى عندما قرأته مرة ثانية بعد ثلاث أو أربع سنوات ، اكتشفت أن المادة التى أمامى مادة جافة وأن وصفه لحضارتنا لم تكن به روح حضارتنا ، فهو مثلاً يحكى قصة رجل كبير فى السن كان راكبًا حمارًا ، ثم وقع من على هذا الحمار ، فوقعت عمامته بعيدًا ، وجريت الناس إلى العمامة وأمسكوا بها ، وتركوا الرجل (ضحك) القصة طريفة ، لكنه يرويها باستغراب شديد ، فى قراءتى الثانية تذكرت أن

الجندى البريطانى يدافع عن العلم البريطانى إلى أن يموت ولا يقع العلم من يديه . الأمر هنا واحد فلماذا يستغرب هنا ولا يستغرب هناك .

المستشرق هنا يعوزه أحيانًا فى نظره إلى الظواهر إدراك كنه العمل وسياقه الفكرى والدوافع وراءه ، بالضبط كنظرية المومياء ، فالجسد ما زال موجوداً إلى اليوم ننبهر به ، لكنه لا توجد فيه حياة ، يوجد فيه شيء ناقص والناقص هو الجوهرى . وأكثر المستشرقين لا يستطيعون الوصول إلى كنه الظاهرة التى أمامهم .

النقطة الثانية متعلقة بالسياق الوظيفى للحدث ، فالمستشرق نظر إلينا نظرة الباحث إلى مبحوث ، فهو ذات ونحن موضوع ، وبذا وضع هو معياراً من جانبه وليس معياراً مشتركًا ، وبعد ذلك يصير الفارق بين معياره والمادة المبحوثه هو الأساس وهو الجوهر ، فيضع صورة مختلفة عنى ، وأنا لا أفترض هنا سوء النية ولا أتحدث عن استعمار ، فالحضارة الأوربية أخذت من الحضارات الأخرى على نحو ما ، لكنه كان فيها شيء من الاكتفاء الداخلى والاحساس بأنها هى الأصل دائمًا ، وأوربا هى العالم ، ويضع نفسه بهذا الشكل معياراً للأشياء ، ولذلك عندما بدأنا نتحرر صرنا Undevel-oped ثم . Under developed فى سلم هو أعلاه .

عندما ننظر إلى الجوانب الفكرية الإسلامية نجد أن أهم شيء بحثه الغرب هى الجوانب التى يميل إليها ، مثل الصوفية لأنها قريبة من الحس المسيحى والوجدان المسيحى ، والكلاميين والمعتزلة لأنهم قريبون فكرًا من العقل ولتأكيدهم على أهمية العقل وأن الحسن والقبح مصدره العقل أساسًا وليس الشرع ، والفلسفة لأن فلسفة المسلمين أخذت من أرسطو وهكذا ، ولم يهتم بمجال آخر وهو الفقه الإسلامى ، وهو موضوع أهتم به بحكم المهنة والثقافة ، وأنا لا أتحدث عن الجوانب الميتافيزيقية فى الدين ، لكننى أتحدث عن الفكر الذى أنتجه الفقهاء وولدته عقول بشرية ، وهو أهم ما تظهر فيه العبقرية الإسلامية ، وهو فقه جيد قياسًا بغيره ، والأهم أنه تضمن علوم الاجتماع المختلفة حسبما كانوا يتصورونها وأدخلوها فى الفقه ، والتصنيف العلمى

الذى تأخذ به اليوم أن القانون شيء وعلم الاجتماع شيء والتاريخ شيء والسياسة شيء والاقتصاد شيء . الفقهاء أدخلوا تلك العلوم جميعها فى فقههم .

عندما أطالع مثلاً الماوردى وهو يتحدث عن الأحكام السلطانية ، نجد أن معناها القانون الدستورى ، فهو يتناول سلطات الدولة والحكام ، لكنه يتناول أيضًا علم السياسة فيتحدث عن أصل الحكم والتغلب عليه وبذا أدخل السياسة فى القانون . ولم يقف الأمر عند هذا الحد ، ففى الخمسين سنة الأخيرة اكتشفنا أثر الفقه الإسلامى فى الفقه الغربى ، مثلاً كتابات الدكتور عادل بسيونى أستاذ تاريخ القانون فى جامعة القاهرة الذى يوضح كيف دخل الفقه المالكى فرنسا من خلال الأندلس ، ويوجد آخرون أوضحوا لنا كيف دخل الفقه الحنفى انجلترا من الهند ، من خلال كتاب الهداية للمرغنانى الذى ترجم إلى الإنجليزية ، وقد اعترف بالفقه الإسلامى كمدرسة من مدارس الفقه العالمى فى سنة ١٩٣٧ وذلك فى مؤتمر الفقه العالمى .

هناك ظاهرة مهمة وهى أن كل من كتبوا فى الفقه الاسلامى لم يكتبوا عن السلطة التشريعية ، وقالوا انه يوجد نوع من أنواع الشمولية وان الحاكم هو الذى يشرع ، وهذا ليس صحيحًا فقد تحدث الفقهاء عن أمير الحج مثلاً وهو صاحب سلطة ، لأن من واجبه الدفاع عن قافلة الحج ممن قد يهاجمونها شأنه شأن القبطان فى السفينة ، وبالتالى فالأمر يقتضى قانونًا كالقانون البحرى ، وتحدث الفقهاء عن سلطاته وشروط توليه ، إلى جانب ذلك لدينا الفتاوى وهى قانون من الدرجة الثانية ، والإفتاء مؤسسة شعبية وإن كانت غير منتخبة ، وبذا لا يظهر معنى الكلمة إلا من خلال السياق ولا معنى الحادثة التاريخية إلا من خلال السياق .

اذا وصلنا على الماركسية نجد بليخانوف وهو الفيلسوف المادى فى كتابه Humanist View يذهب إلى أن المادى لم يكن يعكس فى كل مرة الثورة والتقدم .

من هذا تبين لنا أن نتعامل بما يأتى به الاستشراق بقدر من التحفظ وكل حقيقة هى حقيقة نسبية ، وفى الوقت نفسه أنظر إلى نقاط الضعف فيه وهل حريته معى كافية أم غير كافية.

النقطة التالية المتعلقة بالحاضر ، فواضح أن الصراع القائم حالياً صراع تريد الولايات المتحدة ويريد الغرب أن يجعله صراعاً فكرياً ، وهو يوظف تلك النظرية توظيفاً جيداً ، والمشكلة أننا نقع فى الفخ ، عندما يأتى بوش أو يأتى بلير ويتحدث عن الإرهاب والإرهابيين والفكر الإسلامى الإرهابى ، فهو يجعل الصراع صراعاً فكرياً ، وبذلك ينفذ المخطط الذى وضعه هنتنجتون . وأنا عندما أنظر إلى العراق أو فلسطين أو لبنان وأرى الغزاة الأجانب يضربون الناس وهؤلاء يواجهونهم ، عندما أقول سياسة يصير الغرب معتدياً ، لما أقول جغرافيا وتاريخ يصير الغرب معتدياً ، لكن عندما يكون الأمر فكراً أصير أنا المعتدى . ويصير المقاوم فى العراق أو لبنان أو فلسطين أو أفغانستان هو المعتدى .

ما أقوله أنا اليوم قاله لطفى السيد فى ١٩٠٨/٤/٩ بالجريدة ، ولطفى السيد نعلم مدى استنارته ومدى علمانيته ومدى ليبراليته ، لكنه يذكر أن الانجليز يتهموننا بالتعصب الدينى ويقول "إن هذا التعصب موضه انجليزية يلبسها الانجليزى كما يلبس رداءه الواسع وحذاءيه الثقيلين" وأنها قاعدة سياسية يقتنيها الانجليز ويعملون بها فى مصر ، لأنها عندهم تشابه قاعدة الباب المفتوح فى التجارة ، وقاعدة الفرار من النظريات إلى العمليات فى العلوم ، أى الفرار من الجانب العقيدى إلى الجانب العملى .

فيما يتعلق بالجانب الفقهى ، فقد اشتغلت بالفقه الوضعى سنين طويلة ، وأطبق قوانينه ، وعلى فكرة فهناك من استهوتهم الشريعة ليس من الجانب الدينى ولكن الجانب القانونى ففيها صياغات قانونية محكمة ، والسنهورى لا يتكلم عن الشريعة أساساً ، إنما هو يتكلم عن الفقه الاسلامى .

المهم فى الموضوع أن الفقه الإسلامى شأنه شأن الفقه الوضعى فيما يتعلق بالجانب التطبيقى أى صلة النص بالواقع نجد ان المواقف الفكرية أساسها الواقع والنظر إلى الواقع ، فأنا عندما تأتى إلى مشكلة أصدر حكماً وفتوى وضعية أو شرعية وذلك بناءً على أننى أحلل الواقعة من جوانبها المختلفة وأعطيها وصفاً قانونياً على نحو

ما يفعل المؤرخ ، وأنا لي بعض المحاولات في التاريخ فالمؤرخ يتناول الوقائع الجزئية ويربطها بصورة عامة وفقًا لقواعد العلة والمعلول التي في ذهنه . أنا إذن آتي بالنص القانوني الذي ينطبق على الواقعة ، وأغلب خلافاتنا في القانون ليس في النص ، وإنما في رؤية الواقعة وتكييفها . والأمر نفسه نجده في السياسة ونحن قرأنا عن جماعات العنف ، وقد ناقشهم البعض على أساس الاستنباط من النصوص ، وتفضي هذه النصوص إلى هذه الفكرة أو تلك ، والمسألة لم تكن كذلك ، وهم يرون أن الواقع لا ينصلح إلا بعمل عنيف ، والصحيح أن نتناقش معهم على أساس الواقع وليس النصوص ، لو ناقشت معه هذه المشكلة كذلك من الممكن أن تصل معه إلى نتيجة فالمشكلة ليست في النصوص والنصوص تحتمل "إذا جنحوا للسلم فاجنح لها..." " لاينهاكم الله عن الذين لم يقاتلوكم.... "

في تصوري أن كل فكرة مستخرجة من نظرية سياسية سواء دينية أو قومية أو ليبرالية أو غيرها وجد لها غلاة ومعتدلون ، وسبب المغالاة وسبب الاعتدال لا يتعلق بالفكر نفسه لكنه يتعلق بالنظرة إلى الواقع ، وكيفية صلاح هذا الواقع أو كيف يتغير هذا الواقع حكم سياسي وليس حكمًا شرعيًا ولا وضعيًا ، فاذا نظرنا إلى هذا الأمر ننظر إليه في اطار ملابساته ووقائعه وشكرًا .

رءوف عباس :

شكرًا جزيلاً للأستاذ طارق ، وقد فوجئت لأنه أنهى حديثه بسرعة وكنت أريد أن يستزيد فيه .

المشاركون في سطور

أحمد زكريا الشلق: أستاذ التاريخ الحديث والمعاصر، وكيل كلية الآداب – جامعة عين شمس .

أحمد الشربيني : أستاذ التاريخ الحديث والمعاصر. كلية الآداب – جامعة القاهرة ، جامعة الكويت.

حسن محمد قرني عويس: مدرس التاريخ الإسلامي . كلية الآداب – جامعة القاهرة.

رءوف عباس حامد : كاتب ومؤرخ . رئيس الجمعية المصرية للدراسات التاريخية.

عاصم الدسوقي: أستاذ التاريخ الحديث والمعاصر. كلية الآداب – جامعة حلوان.

عاطف العراقي : أستاذ الفلسفة الإسلامية. كلية الآداب – جامعة القاهرة.

عبادة كحيلة (أبو أدهم) : كاتب ومؤرخ . مقرر الندوة.

عبد المنعم إبراهيم الجميعي : أستاذ التاريخ الحديث والمعاصر . كلية الآداب – جامعة الفيوم.

علي السيد علي محمود : أستاذ تاريخ العصور الوسطى . كلية الآداب – جامعة الفيوم.

علي محمد إبراهيم كورخان : أستاذ الأدب الفرنسي. كلية الآداب – جامعة حلوان.

علي محمد بركات : أستاذ التاريخ الحديث والمعاصر. كلية الآداب – جامعة حلوان

فايز علي : كاتب وناقد .

فريتس شتيبات : مستشرق ألمانى .

ليلى عنان : أستاذ الحضارة الفرنسية، كلية الآداب - جامعة القاهرة.

محمد نصر مهنا: أستاذ العلوم السياسية، كلية التجارة - جامعة أسيوط.

محمود إسماعيل : أستاذ التاريخ الإسلامى، كلية الآداب - جامعة عين شمس.

هدى محمد شامل أباظة : أستاذ الأدب الفرنسى، كلية الآداب - جامعة عين شمس.